٨٢ نجی صحیفه سنده ده خط دکیشیر

٢٥٢ لرده ده خط دکیشیر

بو کتابك منظوم قسمی نقصاندر . ٨١ نجی صحیفه سنك نهایتنده
فهرسنك (٢١٩١) نجی کتابنك (٦٥) صحیفه سنك ٦ نجی سطرینه
دقت ایدرسه‌کز نقصانی بیلینیر . بویله اولدیغی کبی کیته
بو کتابك اثنا اشتریاشنده ٢٩٥
(١٦) صحیفه نقصاندر .

٤٢
٢٥

٢١٩٢ لرده ده مفید کتابك
٧٨ نجی صحیفه سنده اثنا ستلرده
اولدیغی وجهله ١٦ صحیفه
نقصاندر دقت ایدیکز

٢١٩٢

یارلی ینه بن قول وارم اول حافظ کوزدمی

[illegible]

یارلی ... قول وارم اول جانه گوزهمی

شرح اشارات لخواجه نصیر الرافضی علیه ما یستحق

برادر

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده
والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين
من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتاييده ❁ وبعد فكما ان اكمل المعارف
واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها بيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
كذلك اشرف ما ينسب الى الحكمة والنفس من حليها واولاها بان يوقف الهمة طول
العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المستندة من موجدها ومبداها
والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين
من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون المحصلون
فيها تفوقوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد ❁ وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين
بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس
الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد
مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من
تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري
اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة
بكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكباب على معانيه واستقصر الامال
الواقفة دون الاطلاع على فحاويه ❁ وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر
الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد
في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير
وسلك في تتبع ما قصده جادة طريقة الانصاف وبلغ في التفتيش عما اودعه فيه اقصى

مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض
قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء
شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر
الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا
شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله
على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ❁ ولقد سالني
بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع نجيب الدولة وشهاب الملة
قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما تمناه واحسن منقلبه ومثواه
ان احرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واودع ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في
الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على
مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور
وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة
بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما التبس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يوجه
منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجري مجرى الطائل ولا يرجع
الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر مقاصده
التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب ❁ وفي نيتي ان شاء الله ان اوسمه
بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يعفو لي زلي خطائي ويعذرني من
يعثر على هفواتي فاني للخطايا المقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق
واليه انتهاء الطريق ❁

صدر الكتاب

قول الشيخ احمد الله على حسن توفيقه ❁ واساله هداية طريقه ❁ والهام الحق بتحقيقه ❁
افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس
الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من جهتي النقصان والكمال ❁ اما النظرية فلان

واورد

اسم الكتاب

جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شأنه الاستعداد المحض باستعمال الحواس
الى العقل بالملكة الذي من شأنه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون
الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من
شأنه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يأتي الا بهدايته تعالى الى سواء الطرق
دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك
لا يمكن الا بالهامه الحق بحقيقته فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل
في النفس الا اعدادا واما القبول فذلك الفيض من مفيضه ● واما العملية فلان تهذيب
الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية
الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه

واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه
وكده ويتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب
ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي
واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاوله من الحالات الا قابلا لما يفيض عليه من
الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك
تأثيرا ولنفسه تأثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التأثير في الحالة الاولى اكثر مما
ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراؤه
بحسب اسكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه
الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ● ثم نبه المتعلم بما
افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له
من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له
بهما الوصول الى المنتهى فاير مطالبه **قوله** وان نصلي على المصطفين من عباده
لرسالته وخصوصا على محمد واله ● ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه
الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك

٢

تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو والانسان
والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في
الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج
الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها
وتفصيلها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها **قوله** ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة
وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم ● واما الطبيعة فهي
المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم
المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب اليها وما قبلها
ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف ويكون
بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات
بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة
وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها
لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم
وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم
بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد
الى العلم لا الى الطبيعة ● والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل
الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها ● وما ذكره الفاضل الشارح
من كون الالهي متاخرا عن الطبعي في التعلم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول
وصفاته بما لا ينبني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك
سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ● ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا
الكتاب بما ابتنى هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف هاهنا في ترتيب المسايل
وخلط احد العلمين بالاخر حسب ما بعضه السياقة الى اختيارها ● **النهج الاول**
في غرض المنطق **قوله** في غرض المنطق وفي بعض النسخ اي فصل في غرض منطق

لان الشيخ فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع
فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت
الثانية الاولى من غير انعكاس خصّها بالقصد لا استلزام بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية
والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل
في فكره هذا رسم المنطق وقد تختلف رسوم الشي باختلاف الاعتبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله
او فاعله او غايته او شي اخر مثلا نرسم الكوز بانه وعا صغير او خزفي كذا وكذا
وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الما وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا
في ساير الاعتبارات فالمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك
عبّر الشيخ عنه بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان
الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هاهنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه
هل هو علم ام لا ليس مما يعتني المحصّلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يفضي تحصيل شي مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك و
المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات و
احكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاصة فلا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات
الاولى التي يعلم بها اعيان الموجودات اذ هو انما علم اخص مباين للاول والقول بانه آلة
العلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشي لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكم
من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا
الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق
اخر بجزئيه وذلك لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره
على اصطلاحات ينبه عليها واوليات تذكر ويتعلق بغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط
فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق وان احتيج في شي منه على سبيل
الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول ولا يدور الاحتياج اليه.

تعريف المنطق

رسوم الشي تختلف باختلاف الاعتبارات

فيه فاذن لا يكون لجز اللفظ الدال من حيث هو جزوه دلالة اصلا وذلك هو العذر الثاني بعينه
فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شي اصلا فاذن الرسمان
اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف
من نفسه لا يحد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى
فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال التجزي على شي واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير
منقول فامر يرجع الى الالفاظ ولا يغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول
من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شي واحد وكذلك ما يقابله سوا سمي مركبا او مولفا ويرجع
الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول **قال** الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا
زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال
حين هو جزوه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شي اخر فان دل بارادة اخرى على شي اخر لا
يكون من حيث هو جزوه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المولف والمركب
على الاصطلاح الجديد لا فايدة له في العلم **قوله** ثم منه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى كلمة اشيا اسما وافعال وحروف ويشترك في اربعة
اشيا وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معاني بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها
وتفترق او لانفصلين بما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قايما بنفسه
هو الجوهر وقايما بغيره وهو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا
بغيره وهو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة
والاول جنس تقسمه فصلان اخران هو التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك
والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين
فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضماير كقولنا امشي ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم
والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس ولذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل
اذ هو بما واحد منهما بالقوة فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشي غير معين في زمان معين
من الثلثة والفعل لا يسقط بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة

سه وبين الاسم عن شيء احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل
وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود الشيء وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج
الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء
غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني هو انه
في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان ومنها ما يدل
على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما
يقترن زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد
الذي اورده الشيخ ناقص والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة يعينه ذلك التعلق والافعال التي
ما نقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وقد ظن بعضهم ان الفعل
البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر
الافعال على الضماير وهو ظن فاسد يحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان
كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال
وسمي قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك تقترن بها فقط من حد الفعل الاسم
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي من هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان
منها تامان بحسب النحو وهو ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل اسند احدهما الى الاخر كقولنا
زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل
يوهم ان التام منها ما فيه كل التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم ثم رجع التام
الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في
الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع
المفرد وهذا يقع **قوله** في القول الناقص الا ان الحد الحرفي اداة لا تتم مفهوما الا مقرونة
لان كانت الاداة تدل على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة

واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب روى
الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق
وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال يعصم
مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا اهمل المراعاة المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا
هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما لفقد سبب لا الاشتباه او لجعل غير السبب مكانه
فيما له سبب **قوله** واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على
حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت
تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى
ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في
المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع عنها نحو
المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل
الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي
يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي
يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى
الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المتوجهة
بها من المطالب الى المبادي والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل
عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وهذه الحركة وجدت تامة من غير ان يشبهها الاولى قلما تتفق لانها حركة نحو غاية غير متصورة
وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من القياس والفاضل الشارح
قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تفسير قوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند
الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا حمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال
ثم حمل الحركة الاولى على ارادته وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها
حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال

عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا

وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب استقلالا صناعيا

انما يكون فوق واحد ونبي احرا الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله**

متصور او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارنا له

وينقسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما

الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الاخر يستلزم عدم الحكم

ولا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق فذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح

اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح اولا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني

هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولا يعتبر فان اعتبرت فاما ان

يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين

يستجمع ثلثة اشيا الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت

والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف

لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم

ما يعتبر فيه مطابقة للخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد

الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او

محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا

فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا

لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول

به القايل بالتسارع دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى

اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار

اخر مثل ما يلتزمه المجيب للعابر اليه والى السائل وقد يعبر بالتسليم عن الوضع مثل ما يقال انه

فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل ما وضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع

باعتبار اعم من ذلك فيقال للحكم اي يقول به قايل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم

٦

وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم

ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور

هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة في

الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض

الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين العلم والظن بالذات

ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما

في بعض المواد **وقوله** الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة

على الجدل في النفع **فاذيح** في قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي

الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم

يقسم التصور لان انقسام التصديق الى انها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين

الادلة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة **واما** التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك

بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى

شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة

وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما

فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور بالحد الحقيقي كالتصور بالرسوم والامثلة

وانما نشا غلطه هذا من رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب **قوله**

الى امور غير حاضرة فيه **يعني** ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا

يستحصل **فان قيل** انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف

يتحرك على الاخر عند المتحرك ثم تعرفوا انها المطالب ان لم يكن معلومة اصلا **اجيب**

بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي

تخص بطلب ومن الجهة التي تحضر يتحرك عنها او لا ويعرف انه المطلوب اخرا والسبب في ذلك

ان في مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم

بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها

قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة . يريد بالانتقال الحركة من
المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء
الكثيرة شيء واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف
هو جعل الاشياء الكثيرة بحيث يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف
والتاليف لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض
لجميع الاجزاء صورة او حالة بنسبتها بعد التاليف واحد وهو الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب
كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها
الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور

قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب
ع م صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب
هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب . وصواب الترتيب في
القياس ان يكون الحدود في الحمل والوضع على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون
اوضاع المقدمات على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان
يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لان المواد
الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطا ما
لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة البتة
اما بقياس الاجزاء بعضها الى بعض واما بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة
التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك
لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي
ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به . اما باعتبار الصور وحدها
فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء بانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس
انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد على التمثيل لاثبات
الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له وذلك يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها

اعني القريبة فان المواد الاول لا توصف بالصواب فنقول الصواب كامر والصواب منها هو اليقينيات
الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر
المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات . واما باعتبارهما معا فالصواب
هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به الشغب
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان . والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة
في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون
الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات
من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة . هذا الى اخره رسم المنطق بحسب
ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع
لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بينة فلما بان تعرفه بها
وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب
الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية . والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة
بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم . وانما قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب
الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان نعلم ضروب الانتقالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك . والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق يتعلم منه ضروب الانتقالات
والطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها
وفي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور . ع العلم ماهيات تلك الامور معقولات
اولى واحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة
وغير مناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة
واصناف ما ليس كذلك . فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة

والثاني ماعداها مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر
الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة
في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين
فيها اشارة وكل حقيقة معلومة بترتيب لا شك انه لا يتأدى منها الى غيرها بل يحتاج الى التحصيل
المفردات التي يقع منها كل حقيقة اي كل تحصيل او اثبات علمي والتأليف اعم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب
اخص من التأليف اما ان يوجد بالتأليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا
يمكن بل انما لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا
يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التأليف من ا ب ج
يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ج ا او غيره مما يمكن والمراد ان كل حقيقة
معلومة بترتيب بل بتأليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتأليف
لان اختصاص الترتيب المعين بالتأدية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون
من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بل بتأليف ما يفهم منه ان كل واحد منهما مختص
موصوف بالعلو بكل واحد من التأليفات الصحيحة وغير الصحيحة بل المراد منه ان كل حقيقة معلومة
بترتيب بل باي تأليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف
المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التأليف

~~دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها~~ قوله لا من كل وجه
بل من الوجه الذي يصح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات
بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي
معقولات ثانية متعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتوصل منها الى غيرها قوله ولذلك ربما
تحوج المنطقي الى ان يتكلم على احوال الامور احوال المعاني المفردة ثم يتوصل منها الى مراعاة احوال التأليف
التأليف صنفان اول وثان فالاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه
مفردات تذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في
الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات القياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر احوالها الصورية

في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية
في اثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس من اشارة ولان
بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود
في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهذان الاولان
وضعيان يختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا
فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي
بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال المعنى
الاشتغال الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في
الاذهان ولهذا السبب ربما تأدت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في
المعاني وتعسر المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك
الاسم مثلا انما تسري الى المعاني لاستعمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك
يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون
قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها
وسائر احوالها في دلالاتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي
للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة فسائر ما ذكر في شرايط
النقيض والمغالطات اللفظية قوله الا فيما يقل اي يندر مما يختص باللغة التي يستعملها
المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة الالف واللام المعرف
في اللغة العربية على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة الايماء على مساواة حدي القضية
ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه انسان ولان المجهول
بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد
يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم
واراد بالمجهول ههنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابلة الى التصور والتصديق فان الاعدام

لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها قوله فكما ان الشيء قد نعلم تصوره اشارة
مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد نعلم تصوره معه تصديق ينبيه على عدم العناد بين التصور
والتصديق وان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر
عنه بقوله شأنه جاء بوجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان
لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق
والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهليته للتصور ولا يحسن التمثيل به في التصور الساذج
قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساويه لقائمتين ذلك تصديق
يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقاله الاولى من كتاب الاصول لاوقليدس
قوله كذلك الشيء قد نجهله من طريق التصور فلا نتصور معناه الى ان نعرف مثل ذي
الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول
لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى البعض يكون لا محالة بحيث
يعد كل المتناسبين اما احدهما او ثالث غيرهما حتى الواحد وهي النسب العددية
والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا والسطوح فلها اما نسب عددية بعينها
تشاركها او نسب تختص بها وهي التي يكون بحيث لا يعد المتناسبين احدهما ولا شيء غيرهما
وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقداريه الشامله لها اعم من العدديه والخط المساوي
لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما باينه فالخط المنطق في
الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوه ما تشارك مربعاهما
وكل منطق في الطول منطق في القوه ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض
خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوه كخطين يكون نسبة احدهما الى الاخر
نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على
الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكوره في المقاله العاشره من كتاب الاصول قوله
وقد نجهل من جهة التصديق الى ان نعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها

الزاويه القائمه من كل واحد من الحادث من المتساويين على خط مستقيم يتصل بآخر مثله
لا على الاستقامه وسمي الخطان ضلعيها وتشبه الزاويه مع ضلعيها بالقوس ولذلك سمي كل خط يعرض
يتصل بهما وترا بالقياس اليها وسمي ايضا قطرا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به
الضلعان وهذه صورتها



فهذا القطر قوي على ضلعي القائمه التي يوترها القطر
اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا
كان احد الضلعين اربعه والاخر ثلثه فالقطر يكون خمسه لان مربعه وهو خمسه وعشرون يساوي مجموع
مربعيهما وهما سته عشر وتسعه وبرهان ذلك مذكور في الشكل الاول المعروف بالعروس وهو السابع
والاربعون من المقاله الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان نعرف وفي التصديق
المجهول الى ان نعلم لان المعرفه والعلم كما ينسبان الى الكلي والجزئي وقد ينسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف
الاله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله
ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص
التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطبيعي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل
واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العاده بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا
شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله ونحوها الحد بما يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد
في اللغه المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل
فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخله وتدل على ما هيته
والعرضيات خارجه وتدل على شيء هي اثاره وعوارضه فسمي التعريف بالاول حدا وبالثاني رسما قوله
ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثله وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق
المطلوب حجه فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقدير الشيء على مثال شيء اخر يقال قاس
النعل بالنعل والقياس يقيس الجزوي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية
قرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزويات
جزويا جزويا ليحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي

الحد والرسم

القياس والاستقراء والتمثيل

اخري في الحكم **قوله** فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل
المعلوم مبادى ذلك المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم
الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب ٥ يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة
المذكورين لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم
وايضا فربما علم الانسان ان البكر لا تحبل وان هندا مثلا بكر ثم يراها مثلا عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك
لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعلى هذا قس في التصور **اشارة** فالمنطقي ناظر في الامور
المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب ٥ لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث
العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية
والامور المتقدمة مبادئها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا **قوله** وفي كيفية تاديها
بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادى القول الشارح وكيفية تأليفه
حدا كان او غيره وان يعرف مبادى الحجة وكيفية تأليفها قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها
والتفطن المذكور **قوله** واول ما نفتتح منه فانا نفتتح من الاشيا المفردة التي يأتلف منها الحد
والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان ٥ يريد به ما يبين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدأ
بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى ٥ فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاجل
المقصود الى اخر الامر **اشارة** الى دلالة اللفظ اللفظ يدل على المعنى اما
على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل
المحيط به ثلثة اضلع ٥ واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل
دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل
واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى
يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف
على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة و دلالتا
التضمن والالتزام بالاشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى
جزوه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون من انتقال عقلي

من احدهما الى الاخر **قوله** في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل
صنعة الكتابة ٥ ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل وانما قال قابل
صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه ٥ وذهب الفاضل الشارح
الى ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ
هي غير متناهية وعلى البين منها باطل لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند اخر فلا يصلح لان يعول
عليه **اقول** وهذا يعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف
والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما
يجي بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية
عن الاجناس اذ هي لا يدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام **اشارة** الى المحمول
اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه
ان الشي الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في
نفسه احدهما ٥ وهذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا
ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل
المواطاة ومعناه كما قال ان الشي الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشي
في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا
الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير
فما به الاتحاد شي واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشي وما به التغاير ربما يمكن ان يكون شيين متغايرين
يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما
بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيا ثالثا مغايرا
لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد
كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا
كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عن ما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا
كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما

ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع بصدق بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة** الى اللفظ المفرد والمركب • اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع اخر يقول عبد الله وتعني بعبد شيا وحينئذ عبد الله نعت له لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذى يدل على معنى موجود لشىء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا تستقل مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد لا او زيد في يدل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال • قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثال هذا اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما استدرك بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان يثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يكون يراد به دلالة على شيء اخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون دلالة اخرى بالاعتبار لفظا براسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى ليس كالاسماء

والانسان ليس الذى يسمى الملفوظ بكلمة

لا يكون

بناء على قانون الوضع

والاداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه كقولنا لا انسان والقاقرة ايابها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول بالنفي ناقص لانه في قوة مفرد والثاني ليس بالنفي لانه بعد لا انضاف الى القرينة • **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه ثم بعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس مطلقة • الجزئي الذى رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين • وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد كثيرين او واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الشمس والانسان عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وباقي الكتاب ظاهر • **اشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة فلنبدأ بتعريف الذاتية • اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نسلب عنه المخلوقية عنه من حيث نتصور جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلا الى ان نمنع عن سلب الشكلية وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق • كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع

اراد بعض المتاخرين الآلة الاولين

[illegible]

والكوكب

عرضناها او ساهيهم

اراد من المحمول بالطبع الكلي الذى يحمل على جزئياته

فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما مر ذكره ويخص هذا باسم
المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس اليها اي الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له
بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى خصوصيات الذات المتكثرة بالعدد فقط
وكلاهما سواء مما يحمل على الذات بعد تقومها بهما بخلاف العرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول
وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا
يخلو تعريف الذاتي من عسر ما ه والقدما قد ذكروا له ثلث خاصيات احداها انه لا يمكن ان يتصور
الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا ه وثانيها ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة
مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشي آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا
وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصات انما توجد للذاتي
عند اخطاره بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين
الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا تحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه
في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس
ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود وقد اشار
الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق
وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل
للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء
الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من جزء ما هو يشبه
الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وبين علل الوجود
بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر
في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور جسما ويفتقر في تصور المثلث
مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه ه **قال** الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه
القطع بالايجاب لا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان تظهر
الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب استلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من

الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولم اعدل
عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب **اقول** وهذا فيه ضعف لان
الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا
كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد ه **قوله** من حيث يتصور جسما
فايدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز
عن علل الوجود الا هناك **قوله** وان كان هذا فرقا غير عام ه اي ليس هذا فرقا عاما بين الذاتيات
وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين
لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف
الدائرة فان المضلع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب ه **اشارة**
الى الذاتي المقوم ه اعلم ان كل شي له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان
بان يكون اجزاؤه ملحاضرة معها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال
بما هو والمراد هاهنا كل شي له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات
لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفها الجمهور **قوله** واذا كانت له حقيقة غير كونه
موجودا احد الوجودين وغير متقوم به ه يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشي قد يكون حقيقته هي
الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان
للوجود مقوما له من حيث هو كذلك **قوله** فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير
لازم ه الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم **قوله** واسباب وجوده
ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان
او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا
عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل المفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها
في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس
بجزئياته وكثيرا ان نجد مثالا لا لغرضنا في معاني اخر ه اسباب الوجود هي الفاعل والغاية و
واسباب الماهية الجنس والفصل في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج **قوله** فجميع

مقومات الماهيه داخله مع الماهيه في التصور وان لم يخطر بالبال مفصله **اقول** المركبات
التي لا توجد اجزاوها متمايزه فالانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزايها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها
(اي بعد التمايز بالنوع الحمل اعلا الحس النفصل)
وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزه فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا
(اي القصد يتصور الماهيه)
بحضور الاجزا معه بالقصد الثاني كما يكون علته في الوجود مغايرا لالتفاته بالقصد الاول الى صور
(اي القصد الاجزا)
الاجزا المفصله المتمايزه الحاصله عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل
ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني
حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شا ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفاته مجردا عن حشم
اكتساب كالمعلومات الحاصله التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شا فقوله جميع
مقومات الماهيه داخله مع الماهيه في التصور اشاره الى حضور المتصور الاول مع اجزايه كما ذكره
في اول الفصل بقوله ان كل شي له ماهيه فانها انما تتصور مع حضور اجزايها **وقوله** وان لم يخطر بالبال
مفصله اشاره الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه **وقوله** كما لا يخطر كثير من المعلومات
بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت مفصله اشاره الى المثال المذكور من المعلومات الحاصله عن الملتفت
اليها فظهر معنى كلامه من غير ساقص كما ظنه بعض الناظرين فيه **قوله** فالذاتيات التي بحسب
(اي ظن بعض الناظرين في كلامه التناقض وهو دخول داخله مع الماهيه في التصور وان لم يخطر بالبال)
عرف هذا الموضع من المنطق هذه المقومات اشاره الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا
الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا **قوله** ولان الطبيعه الاصليه
التي لا تختلف فيها الا بالعدد **اقول** يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور
وتقدم لمعرفته مقدمه فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركه فيها قد يوخذ من حيث
هي هي لا من حيث انها واحده او كثيره او جزويه او كليه او موجوده او غير موجوده بل من حيث يصلح
لان يكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحده او كثيره او جزويه او كليه او موجوده
او غير ذلك وحينيذ يكون العارض والمعروض شيين لا شيا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع
اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي يجعلها واقعه
على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعه الاصليه اشاره الى تلك المعاني
بعينها وهي قد يكون غير محصله تحصلا ما شا تعرض بها وهي المعاني الجنسيه التي تحصل بالفصول وقد

يكون محصله متكثره بالعدد فقط اي لا يكون لاختلاف بين جزويتها الا بالعوارض الخارجه عن ماهياتها
وهي المعاني النوعيه فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بتخصيصها بالقسم الثاني **قوله** فانها
معونه لتحصيل شخص بعينها اي الطبيعه النوعيه ايضا مقومه للاشخاص المختلفه بالعدد وكيف
لا وتلك الطبيعه انما هي تمام ماهيه تلك الاشخاص **قوله** ونتفضل عليها التشخص بخواص له اشاره
الى ما ذكرنا من كونها متكثره بالعوارض الخارجه عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من
من حيث الانسانيه المجرده بل باعتبارهما يختلفان بالاشاره الحسيه والوانهما من اختلاف الماده والاين
والوضع وغير ذلك وهي خارجه عن الانسانيه المجرده **قوله** فهي ايضا ذاتيه وذلك لوجود
(فهذا هو المقوم)
الخاصات الثلث المذكوره فيها وهو المقصود **اشارة** الى العرضي اللازم عن المقوم واما
اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهيه ولا يكون جزا
منها   لازم الشي بحسب اللغه هو ما لا ينفك الشي عنه وهو اما داخل فيه واما خارج عنه
والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب دايما ومنه ما يصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبه اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني
ينسب الى الاتفاق وان الاتفاقي لا يخلو عن سبب الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم بهمنا
هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه بحال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون
معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا
عنه فهو لازم بحسب اللغه دون الاصطلاح وللشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهيه ولا يكون
جزا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دايما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ
تميزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس اليه الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات
ولوازم الوجود **قوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا القايمتين هذا وامثاله من لواحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا **اقول** المحمولات الخارجيه اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شي
خارج عنه بل بقياس بعض اجزايه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض
للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شي خارج عنه
كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثه صارت نسبته ثلثية

ومساوي لزوايا الخمس محمول على المثلث تلحقه بقياس زواياه الى خمس فهو من الصنف الثاني وجميع
ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه
لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا واشباهه من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا **قوله** ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية
لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم **قوله** ولو كان امثال هذه مقومات
لكان المثلث وما يجري مجراه مركبا من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما
عداه لا ينحصر في حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ستة
قوائم وهلم جراه وقول الفاضل الشارح مشعر بان المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون
الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي
سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا
اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان
وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية
كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن
ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح
من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** واما هذه ان كان لزومها بغير
وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين
انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم
وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي واورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة
حاذ كرها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان نسبة المحمول اللازم لا يخلو من ان
يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لاجل ذات الموضوع او المحمول الذي هو بمعنى ذلك اللزوم او يكون

(هامش: لان الموجود الخارجي لا يوصف بالتقسيم ... عقلي ... اللازم مطلقا ... اللوازم ... اي اللوازم التي يلحق الموضوع)

بتوسط امر مغاير لهما بعضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول
قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون
المؤلف قضية مكتسبة التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية
لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله لو امثال
هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير
اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها
غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان
الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشا
على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان
مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في
الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد
من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع
غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا له ومما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن مستقلا عن كل
ملزوم الى لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن
فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي سلم نفر جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها
فهي وان لم يستمر الانتقال فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يحجب اعراضه عن تلك المسلمات والتفاته
الى غيرها ولكنها تنفذ في الوجود فضلا ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة هي
التي يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند
تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط لحصولها ليس بواجب
الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الى ما كنا
فيه **قوله** وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في
العلوم المكتسبة **قوله** علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا
عند حصول الوسط فقط **قوله** واعني بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين نقول لانه كذا اشارة الى

(هامش: من جملة الفضلا م — رح — فالشيء م — ثم الى لازم لازمه م)

ان الوسط هو الذي يقتضي لميته اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان
الشيخ اراد ان يوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين يسمى تحليل اللوازم الغير البينة
اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب
او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم
والمقوم لا يكون مطلوبا لاستلزام التصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له ايضا وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان المأخذان
يستعملان على اصناف البراهين وسمى الاول مأخذا اولا والثاني مأخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان
كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى المأخذ
الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا عن الجزء يكون داخلا ثم اراد ان
يوصل من هذا المأخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط
بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير
النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير موجب
الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه اخر وهو كون ما فرضناه
وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية هي بأسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا
الا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط لم يكن هنا فعل تام **قوله** وان لم يحتج
فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط . اي لما ابطل القسم الاول اثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى
المأخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها اختصارا بل قال ابطالا للقسم
الاول وان احتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى
غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك
قال لازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع
في الوهم ثم انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا تلتفت الى من قال ان كل ما

ولفظه م

[illegible] م

لا مقوما غير مقوم

على لزوم المحمول م

قول م

ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وتقدم الكلام **قوله** ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر
او مفاوتا . مثال اخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازمتين للكم ولأنواعه
انما لحقتها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما ترك هذا
البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محتاجا اليه لاقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقة للوجود والبرهان
الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث
هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا لا يستلزم شيئا وقد
فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال
انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على
سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه **اشارة** الى العرضي الغير اللازم . واما المحمول
الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع . انما لم يقل جميع المحمولات
التي تفارق لان منها ما لا يمتنع ان تفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا
يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون زيد فقيرا طول عمره مثلا **قوله** مفارقة سريعة او بطيئة
سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقائما وجالسا . يمكن ان يركب الاعتباران فالسريعة
السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون **قوله**
ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وستذكره
قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام . **اشارة** الى الذاتي بمعنى اخر . وربما قالوا في المنطق
ذاتي في غير هذا الموضع وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر
الموضوع وماهيته . يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا
الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته تحوي
للشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان
يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول
يحصر هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل والعرض
الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته لان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني

في من حيث هي هي م

المفارق

[illegible]

بجمعه بواسطه فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده
الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان
العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على
انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على
العدد وعلى المثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول
بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات
البرهانيه اعراضا ذاتيه كان جميع ذلك من الاعراض الذاتيه وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ في حده
والتي ذكرها من المحمولات البرهانيه ق
موضوعه او ما يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع
الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا ونحن نطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا نخص الاول بقيد
الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو **قوله** مثل ما يلحق المقادير او جنسها من
المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من
الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتيه مثل ما يتملون به من الفطوسة للانف ه المناسبة
المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا
اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا لجنسها التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في
علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير
او جنسها **قوله** وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد
لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع
في رسم لانها ربما تشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع
او يوخذ الموضوع في حده فالاول مقومات والثاني الاعراض الذاتيه المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع
الاعراض الذاتيه قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم
الباحث عنه في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري
قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المعلم
اوردها الشيخ في الشفا وتبعه مقلده المتاخرين وذكر في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته

او معروضه او معروض جنسه
بقيد ما يقوم موضوعه م

هذا اذا اريد بالموضوع موضوع
القضيه اما اذا اريد به موضوع
العلم يكفي ان يقال ما يوخذ موضوع العلم
في حده م

للمقادير ويستعمل فيها واذا
اخذت على انها مطلقة كانت عرضا
ذاتيا م

كما مر ايضا م

موجود متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها
بموضوعاتها بل تعلقها بها العرضية وهي من لوازمها وانا اجل ذلك عن الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب
الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بنا عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو وقال
ذلك لان الماهيه تقتضي المقومات ايضا المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتيه ايضا العلة المعلول
الزوج الاعلم ما ذكره ... الشيخ في الحكمة المشرقيه
واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقيه في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي بحصها
كالزوج مثلا ق
موضوعها فتعريفاتها بحسب ماهياتها انما تستعمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها وامتناع تعقلها في
انفسها فانما تكون غير مستقلة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط الاجناس
لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها وان
المشتملة على موضوعاتها من التعريفات تسمى رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها
التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار
موضوعاتها ويمتنع ان تحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق في المفهوم
ولا نطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه
بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات
الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها
والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في موضع اخر فان جردت هذه
التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقي المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية
انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك
في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيما يخالف الجميع في جعلها اعراضا
ذاتيه ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المساوية للموضوعات
كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب القسمة او بحسب الماهية فلسنا نعيد
على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابي من ان يجوز ان يكون تحد للحو

فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ فلكثيرا ما يطلق
اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع هذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل
الشارح بقوله المحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط فقوله
الشارح الى ههنا يخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر الاعراض
الذاتية المستعملة في البراهين والفاضل الشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين
جميعا **قوله** والذي يخالف هذه الذاتيات فالحق الذي لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة
للاجسام فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما تلحقه لانه انسان ولم يذكر قسما من
الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور
كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما
ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح
اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يفرقون
بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا
ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن امثالهم في كتاب
الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان ذكروا
انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول
في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم
يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان
من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو
المراد بقوله فان استحى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جوابها هو جملة
الذاتيات ما كان منها ذاتيه اعم **قوله** ثم يتبلبلون اذا اجمع عليهم لكل نوع ذاتيات اعم
وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وسمع فيها **قوله** يتبلبلون
الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول

الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة
وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك
فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بجميع المقومات يعني
بذلك ما نبه بانه حين ذكر ان الماهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها فالحق ان يكون
الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب ما
هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم
لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني
الذاتي وقال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء
اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو
اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين
نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي
عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول
في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في
الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المساوي للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله
الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما
يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن
الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية
قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه
وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال الحقيقي
والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ
على عرف بان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه الى قدر ما هو دال عليه اصطلحوا
عليه عند النقل كما هو عادة فقروات عن قريب ستعلم انه عن العدول عن الظاهر في العرف غني
بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ

على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث
هو مقيد بلغة خاصة يرجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات
او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يحمله القوم بازائه ليس هو
احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر
الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن
ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح جار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم
ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان
ينسبوا ذلك الى القدما فان طريقهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدما مع ما لزمهم ولزمهم
عليها على ما نحتوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف
ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون
شيا واحدا او اشيا كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشيا مختلفة الحقائق
او يكون متفقة الحقيقة فهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين
منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيا واحدا كان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك
اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشيا كثيرة مختلفة الحقائق
فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال
الشركة المطلقة وان كان شيا واحدا جزئيا او اشيا كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو
نفس ماهية ذلك الشيء او الاشيا فهو جواب في حالي الشركة والخصوصية معا ويفهم من ذلك ان
اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المطلوب في الصنف
الذي في الخصوصية المحضة ماهية تخص واحدا مثل زيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه
من الصنف الثالث كما ذكره في الكتاب قوله احدها الخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على
ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به
عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما كان

الحد بحسب الاسم وبحسب الحقيقة

واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على
ماهية الاسم ليعمهما قوله والثاني في الشركة المطلقة مثل ما يجاب عن سؤال عن جماعة
مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي بانها الحيوان ولا يجاب الا بالحيوان لانه الحيوان الذي ينبغي فلانه
تمام الماهية المشتركة واما انه لا يجاب بالجسم فلانه لو اورد حد الحيوان بدله كان المورد مشتملا على ملخص لكنه لم
يجب وانه لا حاجة الى ذلك لتفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس هو تمام الماهية المشتركة
بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما تشتمل عليه تلك الماهية
هذا شروع في بيان ذلك فان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطال
الجميع وذلك ظاهر الا قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان قلنا
انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية انما قال ذلك لانهما عند
الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق
واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا
اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد
منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيستعمل له الاسم من
ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما
على الاخر فقد يستعمل لكل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران
لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس
الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة فاستعمل له اللفظان منهما ولما لم يكن هذا التحقيق متعلقا بالغرض
اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان قلنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك
لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة واما لو ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك
مفهوم الانسان هو انه شيء ذو نفس واما ان ذلك الشيء غيره كالداخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام
حتى نعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون غير هذه الاشياء قوله يريد ان الفصول والعرضيات كلها
لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها
بعد تحصلها فاما الشيء الذي تحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان

من

او من حركة

ما به الاشتراك لخلاف ما به الامتياز اذ الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله واذا قلنا
لفظه كذا دل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ه قوله يريد بهذه الدلالة
الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادّى به ذلك الى ان جعل دلالة
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد
بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق
الهوية بها فبقي اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف لا والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ
الذي يعقل اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم تناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء
محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو
كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه
من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجمع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو وقد بان
ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا لما هو ان يقول للجماعة انها حيوانات وهذا تصريح بتخصيص الدلالة
المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص قد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع
والالتزامات ليس بها ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي يجلونها [illegible] عن الاجناس
وايضا الشيخ صرّح بذلك في الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم
الدال على الماهية في الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام
فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص
بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه من المفهومات المشتركة
بينها التي تعمها وما في حكمها وضعا شاملا الا انها تخلى عما يخص كل واحد منها ه يريد انه اذا تطلب الاقسام
(اي وتعمها ما في حكمها كالذي من انواع الحيوان)
باسرها بعد الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل جميع الذاتيات المشتركة التي تعم هذه المختلفات
المسؤول عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية
معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور
انهم ناس اي من غير تغير للعرف اللغوي قوله واذا سئل عن زيد ما هو ليست اقول من هو كان الذي
يصلح ان يجاب به انه انسان لما مر انه الى الغرض ما هو غير من هو فان الاول قد عرفت بانه والثاني انما يطلب

ه العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه قوله بل الذي يفصل في زيد على الانسانية
انما هو اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرفت له ه نريد ان نفرق بين
الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل
على معنى اخر كالانسان وتجعله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو وتورد لبيان ذلك مقدمة وهي ان يقول
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا
يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل
بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى
المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف
(كالبسيط اي النوع البسيط)
الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الكامل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق
معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق به بعد التقوم في الصورة الاخرى ويسمى عرضا
والكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا
يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل مع تجويز ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق تحصّل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متحصلا
متحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس
بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل
بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله
ويميزه هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان بنفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تضاف
اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ما يجعله مختلفا بالعدد مثل الانسان الابيض
والانسان الاسود وكذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله
اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول

لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان يتحصل الوجود فكان كل ما يضاف اليه ويعتبر به مما يجعله مختلفا
بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيا واحدا وهو
المراد من قوله ان الذي يفصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم مادته التي منها خلق **قوله** لا
يبعد علينا ان نفرع وضر اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه انسانا اي العوارض واللوازم
لما فاتته بعد تحصله فلا تبدل حقيقته تبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يبدل
انسانيته **قوله** وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية في الفرسية
وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لم يتم تكونه فلا
يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان **قوله** يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت تبع
الشي الذي هي ماهيته **قوله** وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا
يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية لكان يكون حيوانا
غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي
امكن قبل ذلك انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا
مع بقا الماهية **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما تقدمه فيجعله انسانا ما اشار الى تقديم وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على
تصوره **قوله** وان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان
كانت هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها
فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين
ان الاشيا التي يختلف بالحقايق والتي لم يختلف الا بالعدد اشيا كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل
واحد منها **النهج الثاني** في الالفاظ الخمسة المفردة والحدود والرسوم **اشارة**
الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي
يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون جميع ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون
بالعدد فقط مختلفة واما ما يعرض من المساواة فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته
والثاني يسمى نوعا لما تحته من ان يسموا كل واحد مختلفات بالحقائق تحت القسم الاول نوعا

~~ثم القاسم الينه على ان اسم النوع عند المحققين انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو~~
~~فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وهو~~
ظاهر **قوله** على ان اسم النوع عند المحققين انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين **اقول**
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته
الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة
التي تخص باسم نوع الانواع ما والجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وجوده في موضوعاته
ويباينه بحسب اعتباره اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالنقطة
والان فالنوعان يختلفان في المعنى بل هما اشيان احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك
يجب تركيبه عن جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك فان كان جاز الاشتراك المذكور في الموضوع
وبان يتحقق ما بينه الاضافي والحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا سافلا او متوسطا من حيث هو
على محصلات الحقيقة وبان يتحقق ما بينه الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس
قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة
بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون
لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة
بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون
جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي
هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونهما متطابقة في
احد الموضعين مقيدة بلا حقه الاشخاص في الموضع الاخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع
قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة اي ربما تترتب لكن ترتيبه
ليس بواجب في جميع المواد **قوله** ويجب ان تنتهي ذلك لانها لو لم تنته في التصاعد لزم تركب
المعنى الواحد من مفهومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال **قال الفاضل**
الشارح وايضا لو وجب ترتب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية وذلك لان التركيب فصل علة لتقوم حصته من

الجنس وهو محال على ما تبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل المتصل الى الاشخاص والانواع
الحقيقيه اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله**
اي اجناس الاجناس
واما الى ما ذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسيه والنوعيه وما
المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه
ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عاليه هي اجناس الاجناس وانواعا سافله هي انواع
الانواع واشياء متوسطه هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته
خواص **اقول** يريد ان معرفه مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها
المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانيه فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر
فيها واما النظر في ان لكل واحد من العاليه الى السافله في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم
البرهانيه انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتيه المذكوره **قوله** واما ان يتعاطى النظر
في كميه اجناس الاجناس وما يليها دون المتوسطات والسافله كان ذلك مهمّا وهذا غير مهم فخروج
عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجاده **اقول** يعترض على سائر المنطقيين
فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المعقولات العشر التي هي اجناس الاجناس
واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها شبه مصادره لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا ولجوا في بيانها عليه
ولا شك ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقيه الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في
الاجناس المتوسطه والسافله في كونهما مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف
فان المنطقي يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه
ما لم يعرف ان محدوده بكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العاليه يقع بحسب
الماهيه لم يمكن له ان يحصّل الفصول المترتبه ولا سائر المحمولات التي تتركب منها التعريفات و
يستفاد التصديقات بحسب الاغلب كما بيّن في مواضعها واما المتوسطه والسافله التي لا
اذ لا يمكن ذكرها لا يمكن حصرها
تحصى في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال العاليه المعدوده عليها ه ومما يشبه ذلك ان
الطبيب من حيث هو طبيب لا ينظر الا في ابدان الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة

وبذلك

ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء مما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنيه
او نباتيه او حيوانيه ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون
ما لم يسمع بها او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفه انفع في علمه كان ذلك مهما وغيره ليس بمهم
فخروج عن الواجب لا انه لما تصور امكان الاحتياج للطبيب في استعمال قوانينه الحافظه للصحه
او المزيله للمرض الى النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب
اصحاب سائر الصناعات العمليه فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم
تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها ه **اشاره الى الفصل**
واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثره التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا
اما
شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما **اقول** كل ذاتي اما ان
يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما
يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثره اما تمام
ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركه بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد
الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثره بالضروره وما يختص بالبعض معقوما
له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب
ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثره اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان
لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي
وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكه مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول
فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكه بل عما يشاركه في الحيوانيه فقط
وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ه وقد ههنا الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص
اي السبع
نصا لاحد لم ق

منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما
يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولم يمهم على ذلك يجوز تركب الحد الذاتيات الذي هو الجنس
العالي عن امرين متساويين لم يلبس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك عين مطابق للوجود
ولا كلامهم الذي بنوا عليها وقد ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله** فلذلك
يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به تمييز المطلوب عن المشاركات في
معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل **اقول** نبه على ان الفصل هو المقول في جواب
اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما
يطلب التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء
او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلوب وذلك
اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء
ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها ومن لاحظه كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على
ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا **قوله** وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق
مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل
للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه **اقول** لما فرغ من
بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصله كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب
ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره من مناقضة القائلين
بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم مجملا واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فنعلم من هذا
انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع
الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم ﴿ يريد ان الفصل الذي يحصل به
الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل
منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم
الانسان لكونه ذاتيا له ﴿ واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم بمعنى كونه
سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار النسبة الى

غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي مقوم السافل لانه مقوم مقومه ولا
ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما مضاف الى العالي ﴿ ومقسم الجنس السافل مقسم العالي
لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه ﴿
اشارة الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة
منهما ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك
نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم **اقول** لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر
المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة
والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود
في موضوع للجوهر وللمتوسط كالمتلون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون
لازمة ككون الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها
كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة
كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة للموضوع
على الاطلاق ككون الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالا
طلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته
وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام منها فهو ما كان موجودا في كلي وغيره عم الجزئيات كلها
او لم يعم ﴿ والعرض العام قد يكون للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان
وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان
وغير عام كالابيض له **قوله** وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق الموضوع
وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل
قائمتين للمثلث **اقول** الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث
وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين وافضلها
بالاعتبار الاول ما يكون شاملا لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق
لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون معه ذلك بين الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج

البيضا في لغة له
القفنس

قوله مثال العرض العام الاسض للبيضاني • البيضاني طاير يقال له باليونانيه ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصه ويتمثل في الباض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض محمولا عند العام ويتخيلوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وهذا ليس من ذلك بشي بل معنى هذا العرض هو العرضي • المشهور عند الظاهر من اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصه على ما يكون مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن احد الفرق بين الموضوعين فيما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاه **قوله** وقد يكون الشي بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الماشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامه بالقياس الى الانسان **قوله** كل واحد من الخمسه انما يكون واحدا منها بالقياس الى شي فان الجنس جنس لشي والنوع نوع لشي ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشي نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصه للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثله **تنبيه** هذه الالفاظ الخمسه وهي الجنس والنوع والفصل والخاصه والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعه تحتها بالاسم والحد **قوله** هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه • وقال الفاضل الشارح الاستقرا يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب والاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج تكسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامه والخاصه والتباينات والمباينات بين هذه الخمسة واقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا ومن هاهنا جميعهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة بالمعنى هو مقول

انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصره في هذه الاقسام الخمسه هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي في موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شي انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعه تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها وايضا القسمه الخمسيه تخرج الحقيقي وحده والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوه مسدسه لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحموله اما ذاتيه لموضوعاتها واما عرضيه والذاتيه اما مقوله في جواب ما هو على مختلفات الحقيقه وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست مقوله وهي الفصل • والعرضيه اما مختصه بموضوعاتها وهي الخاصه او غير مختصه وهي العرض فهذه القسمه وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسه واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات ينقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه والممكنة الوقوع اذا رتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى الذاتي وهو الفصل والى العرضي وهو اما الخاصه او العرض وهذه بالقوه مشتمله على قسم اخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوه مسدسه فلا يمكن غير ذلك في كل قسمه يجري مجراها في اخراج الاضافي • **اشارة الى الرسوم الخمسة** فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشيا مختلفه الحقائق في جواب ما هو • والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشي في جواب اي شي هو في جوهره • والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشيا لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو • ويرسم بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا • والخاصه ترسم بانها كلي يقال على ما تحت حقيقه واحده فقط قولا غير ذاتي • والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقه واحده وعلى غيرها قولا غير ذاتي • **قوله** الكلي هو الجنس للخمسه ولذلك وضعه في اوائل رسومها • والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي • وعلى العموم الذي اذا لحقها اشترك الكثيرون فيها وهو المنطقي

وعلى الملحوق مع اللاحق وهو المعلى وقد مر ذكرها والجنس بحسبه هو المعطي للاغير وانما
قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شي هو في جوهره لان الخاصه ايضا قد يحمل في جواب اي شي
هو الا انها تفعل تميزا عرضيا لا ذاتيا جوهريا ● وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس
يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا
يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على
الشي امر عارض لماهيه الكليات عند من توهم انها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي بحمله على الحقيقه
بالاشتراك سوا حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه
وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها
المتقدمه ● **اشارة الى الحد** الحد قول دال على ماهيه الشي **اقول** هذا حد للحد وقد
يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلاله على الذات ● والحد منه تام يشتمل على جميع
المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ● ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود
كقولنا انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا ● واما الحدود الناقصه فكثيرة يفضل بعضها
على بعض بحسب ازدياد الاجزا ● وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهيه كما مر
والمراد هاهنا هو الذي بحسب الماهيه ● واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام
دال على الماهيه بالمطابقه كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقه
بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصه بالتشكيك لان المشتمل على اجزا اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل
على اجزا اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالاولى ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى
الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محاله مركبا
من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركه هي جنسه والمقوم الخاص هو فصله ● اشارة الى ما سبق
من ان الدال على الماهيه يكون مشتملا على جميع المقومات ● واعلم ان الشي الذي يراد تعريفه
يكون اما بسيطا واما مركبا والمركب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي
المحض هو المركب من الجنس والفصل وخص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقيه
والمركب الخارجي قد يكون من اشيا متميزه شيا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولى والصوره في الجسم اي غير

متميزه شيا واحدا كالسواد وغيره في البلقه او من شي وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود
او من شي واضافته الى غيره كالرجل والابوه في الاب وقد يكون على انحا غير ذلك مما يطول ذكرها
وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه ● واما
البسايط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها ● واما المركبات العقليه فهي التي تحد
بالحدود التامه المذكوره وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل ● واما المركبات
الباقيه فحدودها مولفه من حدود بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول
الشيخ الحد قول دال على ماهيه الشي يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقليه
ولاجل ذلك قال ان يكون يعني الحد لا محاله مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك
الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل ● **قوله** وما لم يجتمع للمركب ما
هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشي حقيقته المركبه ● يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله** وما لم يكن للشي تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول
يعني بالقول القول الذي يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن
الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يفضي انتقال الذهن عنها الى
حقيقه ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض **قوله** وكل محدود مركب في
المعنى **اقول** هاهنا صرح بانه يريد المركب العقلي **قوله** ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد
ليس هو التميز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور به
المعنى كما هو **اقول** الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التميز فحسب ولذلك يجعلون
كل قول يطرد وينعكس على الشي حدا له ● ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل التميز الذاتي
كيف ما كان حدا فالشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق
الاشيا لا يقف دونه ● واعلم ان طالب التميز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف
الشي الذي يريد تميزه او لا يتم الا بالاشيا الغير المتناهيه التي يريد التميز عنها ثانيا ● واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التميز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان شيا من الاشيا
له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان للحيوان بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس

والمتحرك بالارادة ماذا اورد احدهما وجب كونه ذاتيا في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي
يطلب فيه ان يحصر ذات الشي وحقيقته كما هو وتحرير الكلام في كيفية اشتمال الشي على فصلين متساويين
ولا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم
المقومات • **قوله** ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق
مائت حدا • هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخر بعد الناطق
فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحيوان
الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين • **ومع ذلك فيه** واذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد
معدودة وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها
اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات
المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت
انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشي
كما هو وذلك يتبعه التمييز انضاما لو تعمد متعمد او سها ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد
الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون حادا مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود في
كل ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك لانه اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب •
قوله الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المتطفلين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد
قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد
ذلك بما ذكره وهو غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة في
ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول لتحصل
صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما يقع في الرسوم زيادة تزيد على الكفاية للتمييز في تعليم
المرسوم عن قرب وسكك ذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في
الرسوم الممين تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول
القايل الحد قول وجيز كذا وكذا يشعر بان الشي اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشي

[illegible]

وخيرا ما القياس الحتي طويلا ما القياس الى غيره واستعمال المثال هنا في امور غير اضافية
خطا اورده لهم في كتبهم فليتذكر **قوله** يشير الى المواضع الجزئية المتعلقة بالحدود
وان منها موضعا يشتمل على تخطية تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف
الاجسام والطفها واعلم ان الحد المضاف الى المحدود الا ان الاضافي قد عارضه له ليست
داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **لشارة** الى الرسم اما
اذا عرف الشي بقول مولف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه
قوله ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال هو قول مولف من محمولات لا يكون ذاتية باجمعها او لا
يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم
ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات
والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه رديء وهو
بخلافه فمن شرايط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلي عما هو منه وربما لم يكن
كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش
انه الطاير الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي
اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم
فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يتجه الا بما ادعى حله به وهو قوله تقييد اللوازم غير المساوية بعضها
ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة
كون المجموع مساويا بحاله • وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط
في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث
عن الشي فيما يلتفه من لوازمه واعراضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة فوصله بعضها
الى ذلك الشي علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته والاحتياج
ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة • واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون رسما
هو الحد يسمى لذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشي المطلوب
بالمطابقة والا لكان اسما له بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يستعمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن

من اللازم الى الملزوم وبتلك القرينة ان صرح بها اقيمت لفظا اخر بازايه فكان الدال بالحقيقة شيئا لا
شيا واحدا ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال
الذهن من شي الى شي على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم
الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة بالمعنى مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مولفة **قوله** ويحود
الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا لتقييد ذات الشي مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه
عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا ويذكر اللوازم والخواص
من الفصول الا ان يالوضع الا على شي ما يستلزمها او يختص بها اما ذلك الشي في ذاته فجوهره فلا يدل عليه
الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشي فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه
مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس **اقول** هذا شرط اخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما
كان حال الشي في البيان والخفا مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند اخر يكون بعض الاقوال
رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وما تمثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا
لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم
يعرف حقيقة المثلث لم يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة
على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطا تعرض في تعريف الاشيا بالحد
والرسم اذا عرف يعرف ما نفسها ودلت على اشكالها في غيرها **اقول** هذه اصول نقلها عما
يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتبع ... واما الها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع
كل حكم ينشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق
بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في
الحدود الا الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة
المعتادة **اقول** يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما
ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي
او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفرق بان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ

الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستمرا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات
كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار
في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ
الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا الحسن عند قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي
التي تستمل على تركيب تنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في
لفظ فهو قبيح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان
فلم يصلح القول الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا
وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة
اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله**
فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة ليدل
على ما اريد به ثم ليستعمل **اقول** قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر
في المعاني ربما تدرك اشيا لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته فلم
يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازايها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه
وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة
ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقرا **قوله** وقد يسهو
المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشي بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج انه العدد الذي
ليس بفرد وربما اخطاوا اكثر فعرفوا الشي بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه
بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان
هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بما لا يعرف الا بالشي اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في
الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به منتهى تحليل تعريفه الى ان يعرف
بالشي وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساوين

ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا يحدون الشمس بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد الشمس من حيث هما شيئان **قوله** هذه هي المواضع المغلوطة فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة او دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك يؤدي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي يؤدي لانه لا يفيد المطلوب. وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة. وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم للشيء معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد. والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن. ومما اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا. **قوله** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تقع في تحديد بعض المركبات والاضافات وعلى ما نقول في غير هذا الموضع مثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل قولهم الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حد الجسم حيث يقال انه ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا **اقول** التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري. ومثال ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان. والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويصلح المجيب في جوابه الى ان اورد حدا بما يقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافات. والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له يقع الشيء في حده ويقع في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر. ومثال

المشهور ههنا الانف لا الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مختص بالانف لا اي تقعير اتفق. وقد قيل في تفسير الافطس انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يسمى صاحب الانف الافطس لانه ذو تقعير في الانف ويكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافات فسيجيء بيانه **قوله** وهذان المثالان قريبان من بعض ما سلف مما سبق ذكره الا انه ولكن الاعتبار مختلف. فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكراره لكون المحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا احتياج اليه ولا ضرورة فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد. وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان المناسب من الجانبين. **وهم وتنبيه** انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا او معلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء. ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا لكن الطريق في هذا ههنا ضرب احترز به ولطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس يجمع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة عليه.

اقول المتضايفان يكونان معاني الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشي بالمساوي محالاً ان تعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصل منه معاني العقل ويخص الشان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثال ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري للمضي وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص الشان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو الان من الرتبة من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق **اقول** رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسم وجعله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فوجب ان يوجد كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحل شك بل زيادة الشك بتعميم جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازا لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشي وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس ولم يكن دورا • **النهج الثالث** في التركيب الخبري • **اشارة الى اصناف القضايا** هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب • قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري • ولجواب ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر المركبات ولا يكون ذلك دورا لان الشي الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية

عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فيراد به في الاشارة الى تعيين ذلك الشي اينا لحصه وتحديده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى الشان بذلك الشي وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف المركبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نعول بذلك ما نعني به ما نقع في تعريف الانسان من قبح الجنس ولا يكون دورا • **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض ذلك عن الخبر • وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان للمركب الواحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من المركبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلته وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به وكذلك في سائرها **قوله** واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع من مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا الا المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات فالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من تعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم تتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا يدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست فصولها بل هي عوارض لحقتها بحسب ما يعرض لها من احوالها الخارجة بعد تحصل خبريتها فيصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي • **قوله** اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان

معنى محمولا على معنى او ليس محمولا عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان
فالانسان وما يجري مجراه في امثال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو المسمى
بالمحمول وليس حرف سلب ◦ ما تقدم من الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد
تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمونهما الشرطي ◦ اما المتصل فتسميته
لان يسمى شرطا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فيلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا
حقيقة الشرط هي تعلق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السوا فلذلك سميتا شرطيين
قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك
ثم قرن بينهما لا على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم
الآخر ويتبعه ◦ وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين لشرطي ووجود
تعلقهما بالمولف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر
وينافيه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت
الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا
بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة
واذا حذف منه اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة ◦ انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل
على وضع المقدم المستلزم للتالي وان الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم
بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح لشأنه الى الايجاب والسلب
الايجاب الحملي مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان
موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه حيوانا فنحكم عليه بانه حيوان من غير
زمان معين وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا
الانسان ليس بحجر وحاله كذلك الحال اقول ليس من شرط موضوع القضية ان يكون
موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية
فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان
فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن

مفروضا انسانا بالفعل كقولنا الانسان فانه يصح ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا
حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او
في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه وقتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكنا
قد جاوزنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او
غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد
جاوزنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت
والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا بنوع
عند ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك الحكم بالايجاب
كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزا
ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة
مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ◦ والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل
هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما
بمتساويين اقول الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب في
المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه وان لم يكن اللزوم معلوما والاتفاق
سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او بوقت او لا
بوقت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك ◦ والايجاب في
المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها ◦ والسلب هو الحكم بلا وجوده
وسواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا يستحق ان
يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في
تقدم ايها اتفق ولانه يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون

المنفصلة • **اشار** الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها
شي جزوي سميت مخصوصة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها
كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل ولم يدل على انه عام لجميع ما تحت
الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان في خسر الانسان ليس في خسر فان
كان ادخال الالف واللام يعممها ويبين كميتها وادخال السور يوجب تخصيصا ولا مهمل في لغة العرب
ولنطلب ذلك من لغة اخرى واما النحو في ذلك فلصناعة النحو ولا نخلطها بغيرها واذا كان
موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان
الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل
قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر • جميع ذلك ظاهر • **قوله** وان كان انما بين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب • فيقول
الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق
معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص
البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لانه يجب ان يحكم على
امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة
المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم
احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه • **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان نحوهما واحد وليسا يتعاونان في السلب • **اما** قولنا
ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي
كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم
ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر
لكن اذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل
ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا وتحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى

من غير

من غير تفاوت بهذا المعنى قوله فان نحوهما واحد وليسا يتعاونان في السلب وتحوي الكلام
فهو ما نفهم عنه على سبيل القطع سوا دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم انه وان
كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على نفس الطبيعة فهنالك
لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك تقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان
هو الضحاك وتقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وقد يدل به على جزئي جرى
ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة • واعلم
ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل
طرا واجمعين ومثل همه بالفارسية في الكلي السالب • **اقول** قد ذكرنا ان المعاني الاصلية
التي سميناها بالطبائع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة
ولا واحدة وانما تصير كذلك بما ينضاف الى احوالها بحسب ما بها فلا تخلو تلك الطبائع اما ان يحكم
عليها من حيث هي واما ان يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا
شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة
والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا
الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على نفس الطبيعة كما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة • واما على التشخيص ويسمى لام العهد كما في قولنا
قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر • **اشار** الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس
يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة تصلح ان تؤخذ كلية وتصلح ان يوجد جزئية واخذها الساذج
بلا قرينة مما لا يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي
ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان تؤخذ كلية وهنالك تصدق جزئية ايضا
فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح ان تؤخذ جزئية ففي الحالين تصدق
الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك
كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان
بصيغته في قوة الجزئي فلا مانع ان تصدق كليا **اقول** الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة

وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد منهما ولا تخلوا
في نفس الامر عنهما معا كما مر في السلب عن الكل الكل الكلية منهما تستلزم الجزئية من غير عكس
فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن تحوي القضية الحكم على البعض بالقطع
كما كان في المحصورتين الجزئيتين فهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست
تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل ❊ والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا
فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة
في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات
الاربع ❊ **اشارة** الى حصر الشرطيات واهمالها ❊ والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال
وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا
او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر
الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في
الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب ❊ واذا قلت ليس كلما كانت الشمس
طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر
الجزئي السالب ❊ **اقول** حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميمهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير
بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال ويقيد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما التخصيص
ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الاتصالي في المتصلة اللزومية ليست بتكثير مرات الوضع بل
بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بد لك وحده بل وتعميم الاحوال التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان
هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا
نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا
او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا ينافي فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة

في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كان كلية هذه جزئيته
ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال تخصيص بعض الاحوال قولنا اذا كان
هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني سالبة
لا زمة الشك السالبة اللزوم على قياس ذلك في الباب ❊ واما كلية الحكم الاتفاقي في الاتفاق
فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم بالاتفاق ومن غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها
تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب بسلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع
مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه ❊ واما الاهمال في جميع
ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الانفصالي في المنفصلة فبوجود العناد في جميع الاوقات والاحوال
ان الكلي لا يخ عنه ق
وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون العناد في بعض الاوقات
والاحوال كما يكون بين لا مساوي الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر الاحوال
واهماله على قياس ذلك ❊ واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا
او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا وكذب ذاك ولا كذب ذاك وصدق
هذا فهذا اما تقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب
اشارة الى تركيب الشرطيات عن الحمليات ❊ يجب ان نعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات
ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة
البسائط اول انحلالها والحملية لنا ان يكون جزاها بسيطين كقولنا الانسان حيوان مثلا او في قوة البسيط
بعض بقولنا ... كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ق
كقولنا الحيوان الناطق انتقل بنقل قدميه مثلا ومنتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد
به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد ❊ وقد ذكرنا ان المركبات من المفردات
هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات
الى المركبات الاولى في اول انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات والغرض والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح ❊ **اشارة** الى العدول والتحصيل ❊ وربما كان المركب من حرف سلب
مع غيره كما تقول زيد هو غير بصير **اقول** لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبعدها

واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الكلي
اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق
اما الجائز غير لزوم او سلب بحسب ما
يقتضيه المقابل صح

وتعين سلب الاتفاق على سلب اللزوم صح

كوجودي الانسان الضاحك

على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية
ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ
مولفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا السالبة والموجبة وان كان
من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي بازائها كقولنا لا بصير
او غير بصير في الاسماء وما صح ولا صح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة
ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما لم يتم هذا القانون استعمل هذا
المركب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى ولا زال على قياس الثبوتيات **قوله** ونعني بغير البصير
الاعمى او معنى اعم منه **اقول** ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات
كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية اصطلح بعضهم
على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار
العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى
وعلى ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرى واتخذ بعض المتطفلين هذا التنازع موضع بحث في هذا
العلم **قوله** وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون
الغير والجملة جزء السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول
زيد ليس غير بصير **اقول** يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب
وكما ان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال والعناد ونفيهما لا بحسب كون جزئيهما موجبة او
سالبة فكذلك هاهنا تكون القضية الحملية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية
اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها معنى المحمول
والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييها واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق
هذا الثالث لفظا تاما يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف في لغة العرب اصلا كقولنا
زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است
كقولنا ان دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة **اقول** يشير الى تقسيم ما يرتبط به اجزاء القضية
بعضها ببعض فان الايجاب يتعلق بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول

واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة
اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة كما يقال زيد يوجد كاتبا ويكون كاتبا وقد يحذف
تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها وذلك لانها ترتبط لذاتها بغيرها
كما مر ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت
موقعها والقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع
والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكلمة يعني الارتباط بغيره
لذاته دون الاسماء المشتقة قوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في
الاسماء الجامدة وحدها وقد سها في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون
ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال
كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها
نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم ولو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم
عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل
هاهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله
قوله واذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على
الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت
القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعفت في مثل قولك زيد ليس هو غير
بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا
من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة **اقول** اراد ان
الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط
فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل
الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان
وقع على ايراد الادوات كما يقال في الاختصاص ليس للسلب وغير للعدول **قوله** تسمى معدولة

اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد [المحمول] **قوله**
وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا، وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة
اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذا انما تقيد بالموضوع وقد يقل البحث في هذا الصنف
لعدم التناسبه بالسالبة بخلاف الاول **قوله** فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل
للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا
او ما هو اعم من ذلك فليس شانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة، **اقول** قد ذكرنا
الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصيرا اي شيء كان
وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها اختلافا بعد الاتفاق في تفسير العدم بعدم شيء
عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع
شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات، وبعضهم الى
انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى مع ذلك يطلق على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا
لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس
من شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة
يطلقونه على احد هذه المعاني اما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم
منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق
بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات، **قوله** وانما يلزم المنطقي
ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية ايجاب صادقة
كانت او كاذبة وان الايجاب لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته
واما النفي فيصح ايضا عن غير الثابت كان كونه غير ثابت ولحسا او غيره ولحب **اقول** يريد
ان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى
اما بحسب اللفظ فبتقديم الرابط على السلب وتاخره عنه كما مر تقريره واما بحسب المعنى فان موضوع
الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون ثابتا باعتبار من يحكم بالايجاب عليه وموضوع
السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم

[هامش: افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابط على الموضوع سواء تاخر حرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليه كما في لغة الفرس مثل ... زيد نابينا است م]

فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الشيء
لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام
الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون
عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم ثبوتا ولا الموضوع من الموجبة ولاجل
ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تساويا في الاجزاء وكذلك السالبة
المعدولة من الموجبة البسيطة، والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك كلها
لم يكن قادحة في هذا الشان بل كانت معارضات وتجاسته على اصول غير متقررة وكان الاشتغال
بها مما يودي الى الاطناب ولا يفضي مزيد فائدة فاعرضنا عنها، **اشارة** الى القضايا الشرطية
اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن مختلط،
اقول لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة
والواقعة منها في كل شرطية اثنان فبالتأليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة
ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين او متصلتين
او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي [تكون] من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة
وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال
جزئيها بالطبع فيكون التأليف المتصلة تسعة اوجه والتأليف المنفصلة ستة اوجه، **امثلة المتصلات**
وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة، ومن منفصلتين كقولنا
ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد، ومن حملية ومتصلة كقولنا
ان كان طلوع الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومن عكسهما كعكسه قولنا ذلك
ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان هذا الشيء عددا فهو اما زوج واما فرد، ومن عكسهما كعكسه، ومن
متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسهما كعكسه، **امثلة المنفصلات** وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة

[هامش: هذا التعليل يقتضي وقوع كل واحد من الثلاثة الاخيرة ايضا على وجهين متعاكسين في الترتيب ق]

فالليل موجود ۞ ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا
واما منقسما بمتساويين ۞ ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس
فالنهار موجود ۞ ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج
واما فرد ۞ ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون
العدد اما فردا واما زوجا ۞ وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون محصورات
موجبات وسوالب مؤتلفة بعضها من بعض ويكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة
تبعا للتأليف الاول فهي تكون مؤلفة اما بالتأليف ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات
وهلم جرا الى ما لا نهاية له **قوله** فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة
ومنفصلة ۞ واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت منفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو
اما زوج واما فرد فقد ركبت متصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام
اقول اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلاثة اولها متصلة مهملة من
متصلة كلية ومنفصلة مهملة وكلتاهما موجبتان ۞ وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين
مهملتين احداهما موجبة والاخرى سالبة ۞ وثالثها متصلة مهملة من حملية مخصوصة ومنفصلة مهملة
كلتاهما موجبتان ۞ والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة
من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه
نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون
مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه
يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو
من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي

استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور **قال** والمنفصلة
التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس
لا وجود النهار لازما للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس واذن هو سهو
او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان وصدق الانفصال من اي جهة اتفق
مع نقيض الاخر هذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ۞ ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه اي من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ فان لا وجود النهار ملزوم للاطلوع
الشمس الذي هو نقيض المقدم او نقيض للازمه الذي هو عين التالي وهي يكون مانعة الجمع فان الشيء
لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع النقيضان ولا يكون مانعة الخلو ان كان اللازم
اعم من الملزوم ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان الحال
لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعه ويلزم من لا وجود لا طلوع الشمس فالترديد بين طلوع الشمس ولا
وجود النهار يستلزم الترديد بين النقيضين الذي هو انفصال حقيقي فهو اذن حق ۞ والتي اوردها الشارح
مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وليس يلزم من وجود لازم نقيض الشيء وجود نقيضه بل الامر فيه بالعكس
فاذن لا يلزم من الترديد بين لا طلوع الشمس ووجود النهار انفصال حقيقي الا بحسب المادة والحاصل
من هذا التطويل انه ادعى ان المنفصلة الحقيقية المؤلفة من الشيء ونقيضه حقه ومانعة الخلو هي التي
تتبعها دون مانعة الجمع فهي حقيق بان تجعل تاليا في القضية المذكورة لتاديها الى الحق ۞ فعورض بان
مانعة الجمع هي التي تتبعها دون مانعة الخلو فهي احق بان تجعل تاليا لتاديها الى الحق والتحقيق في
ذلك ان المتصلة الكلية المذكورة يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهو الذي
اورده الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهذا الذي اورده الفاضل
الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون
الاخر ۞ والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو من الناسخ **قوله**
والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام [illegible] يوجد واحد منهما
فقط **اقول** وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو ويحدث من قسمة الشيء الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما

لا لحصتماعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل الحد المساقضين او كليهما ما يساويه في الدلالة فيختفي المعاهد
فيها كما يقال العدد اما زوج واما فرد ● قوله فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر
وربما كان غير داخل في الحصر ● اقول اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى ما هو
اكثر فبجواز ان يورد بدل الاخر اما ينفصل الاجزاء التي من اجزاء الاخر كقولنا كل عدد اما تام واما زائد
واما ناقص وهو ينشعب من قولنا اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك ان انفصل
سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون
اصل الانشعاب في الكلام القسمة الى النقيض ● قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء
الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود ● وانا اقول ليس لهذا عندي
وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة
وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث
او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية ● قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها ما يمنع
منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر
انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ● ومنها ما يراد فيها ما يمنع الخلو ولو
كان يجوز اجتماعهما نحو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم
يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا
يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد بدلا مما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع والمنع للخلو هذا
منع الخلو والمنع للجمع ● اقول اذا حذف احد جزئي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما
اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو
اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض
ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا ● واما الثاني فلان
الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع
ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا
ومثال الاول ان يقول هذا الشيء اما ان يكون حيوانا او ليس بحيوان فالشجر اخص من اللاحيوان فيورده بدله

ونقول هذا الشيء اما شجرا وليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فيورد بدله فيحصل منهما قولنا
هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا
ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا اما
يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه
ومثال الثاني ان يقول زيد اما في البحر او ليس فيه وان لا يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فيورده بدله
فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لا يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه
لان العام يلزم الخاص ويجب معه ● واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر وابين واما الاخريان فقد يستعملان
في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما ان يريد بالصدق فيهما فيقال هو اما
شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما ان يريد بالكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون واما ان لا يكون حجرا
اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول باعتراضه مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع النقيضين في ذلك الشيء وينضاف الى ما يسلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما
فيمتنع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف من موجبتين اللفظ كقولنا
العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما
ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما
ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد
اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا اما حيوان او ليس بانسان هذا
من حيث اللفظ واما من حيث المعنى والحقيقة فلا بد ان يتالف عن موجبة وسالبة لا غير لان الحقيقي
وما نعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من سالبتين
لان الموجبة لا تستلزم سالبة حقيقة ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من
سالبتين ان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاستحالة على ما تشتمل
عليه الحقيقة وزيادة ● قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفي ما ذكرناه كفاية ● اقول
يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو ومثاله قولنا ان اما
زيد واما عمرو احسن شكل فيهما وقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب الحمو

احواله هذان الفصلان يتعلقان بالمقدمة قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول

اقول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو الحوالة على الحمليات فان حكمهما واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل في الحصر يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع

اشارة الى جهات يلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الجهات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الجهات دون الادوات

قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم تكن مفهومة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى

اقول المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص الغير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله لم تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس ولكن اذا دخلت على يؤدي الى انها لم تدل على سلب العموم

قوله وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه هذين المعنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس تقتضي الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير الناطق بل كل انسان ناطق فيراد من هذه الصيغة تارة المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق

قوله وتقول في الشرطيات ايضا ما كان النهار الا وهنا لك الشمس طالعة وهذا يقتضي مع الحاق الاستثناء الدلالة على تسليم المقدم ووضعه لتسليم منه وضع التالي

اقول هنا اي ثابتا ولفظة لما يفيد مع الدلالة على التسليم التالي الدلالة على وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان

قوله ولذلك تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة ويريد به كلما كان

النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد بهذا القول حصرا في المحمول ويراد ان القضية ليست الا ذات جزئين كلية

قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة

اقول هذه من القضايا التي تسمى محرفة وهي التي تخلو عن ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يتغير اجزاؤها

قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا

وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون في اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشي الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا

ومثال الجزء له لا ان زيدا كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا

اشارة الى شروط القضايا يجب ان تراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراعى حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع انه بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او الملء الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا

اقول يذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا تسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل

السادس حال القوة والفعل وقد ذكرناهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة
الى شرطين اخرين كما يأتي ان شاء الله تعالى ◦ النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها
اشارة الى مواد القضايا ◦ لا تخلو المحمولات في القضية او ما يشبهها ذهب
الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
كالمحمول في الحملية ولقول ما جرت العادة بان يخص نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان
والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر
في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه ◦ وليس
ببعيد عن الصواب ان يقال ان ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه
فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف
موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان يكون واجبة
او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما تقتضي
الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه ◦ واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع
غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك خصصت بالنظر فيها قوله
سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر
مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه
مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب ◦ او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا
الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة
اقول يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله
ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة
لو صرح بها ◦ اقول يريد ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر
التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء قيل الانسان حيوان او قيل الانسان ليس بحيوان وانما قال
يصدق عليها لان النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالين لو صرح
بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان

الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك
الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب دون السلب وقد علم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر ◦ والجهة هي ما يفهم ويتصور
عند النطق بتلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب فانما نفهم
ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المساوي للوجوب والامكان
الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر مساوية للوجوب والامكان بل هي
احدهما فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور منها حيث
ما نعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة ◦ اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة
والضرورية ◦ كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي ليس فيها حكم من غير بيان ضرورته
او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان اقول الاطلاق في
القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة
في الحمليات ◦ فالمطلقة هي التي ليس فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء اخر من ضرورة
او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر
التوقيت والقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار
الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من
الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول
الشيخ المطلقة العامة هي التي ليس فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها
تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث ليس فيها حكم انما تتناول ما يكون مشتملا على حكم وقد يحصل
بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما
ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من
حيث العموم وقوله واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما
وجود من غير دوام وضرورة اقول هذه هي الامور التي يمكن ان تقيد بها القضية التي ليس فيها

حكم * والمطلقة العامة انما ساواها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معهما لانه ينافي
ما ليس الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة
اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم
شيء اتفاقا من غير ضرورة ولذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة ليلا يكرر
الضرورة وسمي الحالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان
الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دائم واما غير دائم قوله والضرورة
قد يكون على الاطلاق وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان
بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل
شخص انسان بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب
يشبه هذا الايجاب * واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك
متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا
وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا
وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك او غير
متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او وقت غير معين
كما للتنفس اقول لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة
بالدوام لكونه من لوازمها كما مر * ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات
الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضع معه * واما بدوام كون المحمول محمولا وسمى الملة
من المشروطة بما يشتمل على القضية * واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان
شرطان لا يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما
متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه
والمتعلق بالمحمول لا يحتمل الا انه ايضا وصف وليس له ذات بازاء ذات الموضوع والخارج اما الحسب وقت
بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحد مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام

ثاني الايجاب والسلب واحد غير مختلف والفاظ الكتاب ظاهرة * والموضوع قد يعبر عن
الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك * والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل
ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا بل في بعض اوقاته والاول
داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري
بشرط الذات وان قيدنا باللاضرورة الذاتية تخص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة
بحسب الوصف * والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت كل ج ب
فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات
متقدمة على الوجود موجبة اياه * واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار
هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة
بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا تلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان
ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الحصص تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دائما ومما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية اقول الضرورة بالشرط
الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود
دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة
اي شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار وانما تتساويان في ان الحكم حاصل لم يزل ولا يزال والثاني منهما
مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام وجود
الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك
الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة
التي تدوم دائما والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى بالشركة استراك الحصص تحت اعم والمعنى
المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون
ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين فما يشتركان فيه اعني
الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي

اذا لم يشترط

وقد يوجد في بعض النسخ ... اذا لم يشترط ... الاخص ... الاعم

قوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير
الضروري اقول يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف
الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين
وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الضروري وظاهر ان هذه
الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما
ضرورة من غير الدوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام للضروري الذاتي
وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية
او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة
اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما
ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي
عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات
في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين والاحراز من الاحتمالين اختلف اصحاب
المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على
العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية
عنها قوله واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يقول لشخص من الاشخاص الثابت عليه
او المسلوب عنه صحبته ما دام موجودا وان لم يكن تحت تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس
ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضرورية اقول الجمهور من المنطقيين
لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فانما لا ضرورة فيه وان امكن وقوعه
فهو لا يمكن ان يدوم مستمرا ولا الجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد
علم ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان
كما اشار اليه الشيخ في الانسان الذي يقول ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري
وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق
والشيخ فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق والمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه

لكونه ذكر الدوام شاملا للضروري الذاتي صح

وان لم يكن ح

اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما المحتملان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطا فانه جائز ان يكون في
الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما
للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان
مولود من التنفس وما يجري مجراه اقول هو لا يلاحظ ان اهمال الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا
يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره وظنوه ضروريا
دائما فالشيخ رد عليهم بالوقتين فانهما ليسا بضروريين الا في وقتيهما قوله والقضايا التي
فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها نحن
كان الاشياخ في الاسماء اقول هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وهيهنا لم يذكر الدائمة عن الضرورة
فيها وقد سماها هيهنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا
اشتملت على الدائمة الغير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو لا ممتنع على ما
هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان
واما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل
الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفسه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا
ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه
جميعا خصه الخاصة باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما
ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون
غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن
بهذا المعنى اقول الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على
الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم لما اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان فيهما لا لكل واحد من ضروري الجانبين وملازما

ووقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما
او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصيا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا والامكان بنفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغايرهما في مفهوميهما
واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الممتنع
والامكان الواحد ان يقول انه ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع
الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى
من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع
ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن لم يكن غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب
صار الممكن لم لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين
بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الاضافة فبازاء سلب الامتناع فقط
قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما
كالكسوف ~ يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الدائمة عن الجانبين كان واقعا على
سائر الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين
المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل
الكتابة للانسان قوله هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما
يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق
بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا
وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في
المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود
وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان
على معنى واحد ويحمل ان باحدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما
يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد

نعم انعكاس الجزئي الموجب وقد كما قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا محال ~
من الجهة وقد اوردت في السلم الاول واعترض بعض المتطفلين عليها اولا بانها
مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية
وذلك دور وثانيا بانه تبين بالخلف الذي تبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم
اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكرها والجواب من بعده ان هذه الحجة ليست مبنية
على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تبينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس
الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية
لما كان دورا بل كان شيئا مبنيا من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات
الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما ذكر تحريره عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك
الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اوردها هنا وقيل على الافتراض انه مبني على القياس
من الشكل الثالث هكذا د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب ولكونه ليس كذلك
لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن
ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب نعينه في ذهننا ونسميه د
فهو الذي يحمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض ما
هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي
حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج
في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيثيتين
قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العامة
فقط فقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق
عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم ~ يشير الى عدم انتاجها هاهنا
بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب مناقضا لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق
ثم قال له انه محال في تلك الجهة ليس بمحال بل ممكن ومثل بالانسان والضحاك حين قال كل
انسان ليس بضحاك مطلقا وندعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان ولا بعض ما

هو ضاحك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضاحك فالمحال انما لزم لو كان هذا ممتنع الجمع
على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضاحك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وعدل
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ج ح نقيض العكس قوله لا شيء من ج ب
الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول
انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون ب حتى يكون كاذبة
مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلو عنه
وحينئذ يكون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء
من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا
التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية
السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله اما على الوجه الذي يخرج من الاطلاق فان السالبة الكلية
تنعكس على نفسها بهذه الجهة بعينها اما على الوجه الاول فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب
ما دام ج وليكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض
بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف ؛ اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض
لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب
نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه
لو كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر
فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا
يفيد الا الانعكاس المطلوب لها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم نبينه بان
نقول اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض
اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب
وبج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ تتم الحجة
واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه ٥ قول الشيخ يوهم
انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه

يجوز ان يكون ايضا مخالفا للاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان يكون بطريق
الخلف هو الذي ذكر من غير تفاوت ٥ وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان
يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او
ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف ٥ وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا
شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان
بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة
او الدوام وقال اخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم
ما اورده صاحب البصائر واقول في بيان ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل
يحفظ احداهما وحدها اما الكمية وحينئذ يصير الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير
الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم على
ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض
فلان الاصل يقتضي ان يكون ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها بب دائما
وكان لا دائما هذا خلف وانما قد يتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب
دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف
بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما
امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون بعض منها يكون بحيث لا
يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون لتلك الذات ضرورية السلب عن ذلك
الشيء ولاجل ذلك لا يصح ان يسلبه عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه والمعنى كله
فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام ٥ واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات
كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في
البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية
في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع
اربع احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها ٥ واما

على الوجه الثاني في الوجه الاخير فتقريره ان يقول الا يسى من جهات الزمان الفلاني يت في ذلك
الزمان بعكس الى قولنا لا يسى من ح في ذلك الزمان لانا نشترط في ت ان يكون موجودا في ذلك الزمان
فانه ربما لا يكون لشي مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا في مثلنا فيه مما لك الف وقد ذهب بل
ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ت ج في ذلك
الزمان فنا لافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا يسى من جهات ذلك الزمان ت هذا
حلف والكلام على سائر المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما
الحجة المحدثة التي لم يتفطن لها المباينة التي احدث بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها
وان اعجب بها عالم مرزق وقد نقلها في كتاب الشفا الحجة المحدثة التي اشرنا اليها
انما احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر ومن معه انهم قالوا
ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شي من ب ج واستدرك الفاضل الشارح
على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك
لان جعل المباين لب سوى ج هو المباين لج وهو ب والمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان
مرادهم بالمباين الاول ج نفسه وبالمباين له ت المسلوب عنه ب هو المباين للمباين اعني لج
فهو ايضا مباين لج مسلوب عنه ت ووجه ان ورود هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو
ان المباينة تقع بالاشتراك على معاني مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها
ههنا التي بالسلب فهو قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين المباين
مباين الكلية التي لم يسلب عنه ي يجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلوب نفسه فلا يكون حجة
في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع
ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع و
ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري
للحيوان ذي الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما تنعكس المطلقة
مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الموجبة الكلية يصح عكسها جزئية موجبة لا محالة فانه اذا
كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج وب فيكون ذلك الشي ب وذلك الباجي وكذلك

الجهة الموجبة تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كليا
لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع
ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض مطلقة
عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت
المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول وتصير جهته
الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت
لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس
ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك
في الضروري فليس بشي وسيجي بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات
التي لها من جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جهته من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض
ب ج فلا شي من ب ج فلا شي من ج قيل هذا القيد لا فايدة فيه قال صاحب البصائر وذلك
لان الجهة عامة غير مخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات
الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجهة الموجبة ولا الصدق بعضها وهو السالبة
الدائمة الكلية هو تنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل وقيل فايدة هذا التخصيص ان انعكاس
السالبة الدائمة مبين بانعكاس الجهة الموجبة المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه
يمكن ان يبين بالافتراض حتى لا يكون دورا واولى الوجه في فايدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين
انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة التي لم يبين بعد احترازا من الدور او من شبهة
الدور لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق
السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض ومن بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
نادر كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده
واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين وكيف
يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا
الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق واولى المطلقات

العرفيه ينعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفيه الوجوديه تنعكس وجوديه كنفسها وذلك
لانا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا ان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دايما وذلك
لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي
هو ج انما يوصف بج لا دايما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف
وجودي بحسب الذات وهذه فايده لا تعطي امثالها الخلف ابتداء بل انما تعطيها اللميه ولذلك
لم تثبته المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين في الخلف قوله واما الجزئيه
السالبه فلا عكس لها فانه ممكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثل ان
الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي مما هو ضحاك بالفعل انسانا
يريد ان السالبه الجزئيه المطلقه ربما تكون صادقه وعكسها انما يصدق موجبه كليه
ضروريه لا سالبه جزئيه ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك
بالضروره انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبه الجزئيه فاذن هي غير منعكسه
اشارة الى عكس الضروريات واما السالبه الكليه الضروريه فانها تنعكس مثل نفسها
فانه اذا كان بالضروره ب مسلوبه عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس
ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البته مع
السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولكن ان يبين ذلك بالافتراض فيجعل
ذلك البعض د فيجد بعض ما هو ج فقد صار ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب
وكان موجبه جزئيه ممكنه عامه وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج فكان انعكاسها
لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقه وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان
هذا الممكن هو لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقه على ما بينها من قبل فانعكست مطلقه
عامه تناقض الاصل بحسب الكيفيه والكميه وتضاده بحسب الجهه بل لا يلزمها من الممكنات العامه ما يناقض
لانها مطلقه فلا يجامع الضروري بحسب الجهه
الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن
ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمودي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال
فتمم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبه الجزئيه انما ياتي بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل

دون قوله والكليه الموجبه الضروريه تنعكس على نفسها جزئيه موجبه لما تبين من حكم
المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس ضروريه فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن
ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك
ومن قال غير هذا وانشا احتيالا فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم و الموجبه الجزئيه
الضروريه تنعكس ايضا جزئيه على ذلك القياس اقول انها تنعكس موجبه جزئيه
مطلقه عامه بمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضروريه
والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئيه موجبه لمثل ما مر في المطلقات
ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضروريه وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن
قال غير هذا وانشا احتيالا فيه فلا تصدقه اي احتيال بيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون
ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلنعكس العكس
مره اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس
اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهه وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس
غير الضروري غير ضروري وهو ليس بين وليس الحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل
واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن
الامكان الاعم اي الشامل للضروره واللاضروره وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من
زعم انه ضروري كان البرهان عليه انه يمكن ايضا ان يكون غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في
النتيجه ما يشملهما معا لا ما يثبت برهان الاخر اذ لو كان قال انه الاطلاق والاعم لكانت النتيجه غير ما اقتضاه
برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم منافيا لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه
وما تمثل به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا اخص في الوجود
كما لو فرض ان الانسان لا يتنفس كاتبا في مده وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت
الكاتب الذي ثبت له الانسانيه بالضروره فان الكاتب لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسانا
ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قوله والسالبه الجزئيه الضروريه لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضروره
ليس كل حيوان انسانا ثم لا كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر اشارة

الى عكس الممكنات وامّا القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون ولا شيء من الناس بكاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وكذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له وامّا في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوع فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ج ب فالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل اما الكم لا ينعكس السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الممكن الاعم ولا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسهما من الممكن الخاص لامكن ان تنقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسالبة الممكنة الحقيقية عكسا بسبب انعكاس الموجبة الحقيقية التي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا وتعود الى السلب وظنهم باطل وقد حققنا مما تمّمته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان قوله ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يشير به الى قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست من جهة ما هو نائم حتى يكون ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم وامّا ثانيا فلان هذا المثال لو كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا

قوله وربما قال قائل اما الكم لا ينعكس السالبة الممكنة الخاصة هذا اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بانها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية فكذا عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلط طوائف ان الممكنة الموجبة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة لست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون ان للسالبة الممكنة عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

النهج السادس اشاره

الى القضايا من جهة ما يصدّق بها ونحوه لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما مشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة مقدم على البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا وموادها قوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يتخيل فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثه القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات ويعني بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان التسليم اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او لا يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما يضم اليه ويعينه على الحكم او يضم الى المحكوم عليه

وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بحسب الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان حكم انعكاسهما

او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب
او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بسهولة او لا بسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس
من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهي القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه
الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة
اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج العقل فيه الى شيء غير تصور
طرفي الحكم وهو الاوليات ۞ وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات ۞ وثالثها ما يحتاج
فيه الى غير تصور الطرفين وهو ما يخفى وهو المجربات وما معهما من الحدسيات والمتواترات ۞ واما
ما هو غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها ۞ واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي
واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك
جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الواجب قبولها وانواعها من هذه
الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من
الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون
للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه
واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقع على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور ۞
ش الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني
هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا
يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون في اجزاء القضية وقد تكون شيئا
خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب
خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح
لمن يكون جليه عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان
الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال
قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا

بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل
معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا ش هذه
ثلثة اصناف احدها ما تجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما تجده بحواسنا
الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما تجده بنفوسنا
لا بالاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد
الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس
بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات
فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا تتكررها فيتاكد منها عقد قوي
لا يشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوقعت
التجربة فيها جزما وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق
وتنضاف اليه احوال الهية فتنعقد التجربة ش المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة
المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون
اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب
وكلما علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم تعرف
ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء
لا تقارنه وان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل اللاوقوع معه وقد تكون
اكثرية وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص
واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجربات للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده ۞ انما ذلك على الفلسفي الناظر في
كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليست من
المبادي قوله وتنضاف اليه احوال الهية فتنعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة
تامة وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي المحصل مقيدا

سلك القيود والشرائط وتحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود
فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات
وما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقلي المجرد هو الذي [وس ٥]
يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا
جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يمكن ان يحقق له
ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه ومنها ايضا
قوى قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات ش هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين
اعني بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية
وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يتوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادئ وستأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات
الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا
يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها على الغير الحادس ولذلك لا تعد من المبادئ قوله وكذلك
القضايا المتواترية وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع
امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا
بوجود مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد
فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه وانما المرجوع فيه الى مبلغ
يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان
تقنع جاحدها او تسكت بكلام ش للشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والمر
جوع فيه ايضا الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهدا وامتناع اجتماعهم
على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يكمل بشهادة اربعين من الثقات وقد
تشنع عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم

جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة في حكم المتوا[ترات]
حكم المحسوسات ولذلك لا ينتج في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي
قضايا انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى
طلب بل كلما اخطر بالبال حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة
بعدما استقصينا القول في اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات [تعديد]
ش هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله الاثنين نصف الاربعة ان الاثنين عدد فقد
انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد
قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث
هو واجب قبولها من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة المحمودة وربما خصصناها
باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب
بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها
ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او
وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس
ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا مما يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه
وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا
بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات
قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير
الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب ش المشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات [اي النظري]
الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما [واما اصطلاحيات م]
بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما
عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولى بالاعتبار ومشهور باعتبا[ر]

والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شي غير تصور
طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم بما حكم منها يحتاج يستعمل على جرود
وسبطي كسائر الطربيات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل
على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون
الشي حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ه ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون
مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا الحكم الشي حكم شبيهه ونحو ذلك مطلقا ولكن فيما هو شبيه
له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن ه ومنها كون بعض الاخلاق
والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ه ومنها ما
تقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك
ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين
كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء
المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد يقابل المشهورات
كقولنا الحياة موثرة باعتبار وموت الشهداء موثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة
فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها
بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات
اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو
وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل
في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما
سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات
وتدخل في المشبهات وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان
لا تكون لها او على نحو ما يجب ان يكون او نظر في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلا ينتهي اليه
الملا اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا
مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية

ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ما يدفعه الوهم ولا يقبله
اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر ويوهم انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد لو تكون اوليات
والوهميات التي لا يزاحم من غيرها مشهورة ولا يتعكس ويدفع غاما اصناف المعتقدات من جملة
المسلمات ه احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولمطابقتها كانت ما تجري مجرى المشاهدات
شديد الوضوح لا يكاد يقع فيها الخلاف اصلا ه واما في المعقولات الصرفة اذا حكمت باحكام تخص المحسوسات
فهي كاذبة يكذبه العقل ويأتي بمقدمات لا ينازعه فيها ثم يولفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما
يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضي اياها
لذاتها وتلك المعقولات اما امور خارجة عن مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى
قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم
بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات
كذلك بان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين
المحسوسات الممانعة خلا قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ه اي لا يكاد
يدفع عن القول بالخلا مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه
الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر ه يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه
باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضمائر
الجمهور قوله واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات فمن جملة
الماخوذات فهي آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن واما
التقريريات فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي
العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيبة نفس وتسمى اصولا موضوعة
ولهذا موضع منتظر ه هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما فالاول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر ما كاصول الارصاد عن
اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كالاحكام المنسوبة الى بقراط في الطب او عن شاعر
كابيات تورد شواهد او يكون مقبوله من غير ان ينسب الى مقول عنه كالامثال السايرة وقبل الماخوذات

واحكام الوهم في المحسوسات بالوهميات الصرفة

لسلطنة استيلاء الوهم

اما بتسليم من هو اعلى مرتبه وهى المقبولات او ممن يساويه فى مرتبته وهى الموضوعات فى مبادى
العلوم او ممن هو مقابل وهو الواقعه فى المجادلات قوله واما المظنونات فهى اقاويل وقضايا
وان كان يستعملها المحتج جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل
منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادى الراى غير المتعقب وهى التى تخافض
الذهن ويشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونه او كونها مخالفه للشهره الى ثانى الحال وكان النفس
تذعن لها فى اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا وليعني بالظن
ههنا ميلا من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القايل انصر اخاك ظالما
او مظلوما وقد يدخل المقبولات فى المظنونات اذا كان الاعتبار من جهه ميل النفس يقع هناك مع
شعورها بالمقابل قوله واما المشبهات فهى التى تشبه شيا من الاوليات وما معها او المشهورات
ولا تكون هى هى باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذى يكون
بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ فى نفسه كما يكون
فى المفهوم من لفظه العين وربما خفى ذلك جدا كالخفى فى النور اذا اخذ تاره بمعنى البصر واخرى
بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه اما فى نفس تركيبه كقول القايل
غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات فيه التى لا دلايل لها بانفرادها
بل الفايده انما تدرك بالتركيب وهى الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه
فتاره هو يرجع الى ما يعلم وتاره الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون
على وجوه اخر قد بحث فى مواضع اخر من حقها ان يطول فيها الفروع ويكثره واما الكاين بحسب
المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك
اذا اخذ لازم الشى بدل الشى فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه
انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنه فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشى بما وقع
على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا انه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهه وكذلك اشيا اخر
تشبه هذه قوله وبالجمله كل ما يتروج من القضايا على انه يجب تصديقها لانه يشبه او يناسب
بما هو كذلك الحال او قريب منه فهذه هى المشبهات اللفظيه والمعنويه وقد يقال المخيلات

واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص
والعموم والممكن ههنا يقع على المعانى المذكوره بل على الاخص بجميع المعانى بالاشتراك ولذلك قال
كانه اخص قوله فيكون بحسب الاعتبارات اربعا واجب وممتنع وموجود له ضروره ما
وبغير ضروره له البته اقول انما ينبغى ان يقول الاعتبارات خمس لان ما له ضروره ما فى جانب العدم
ايضا قسم يحتمل بازاء ما له ضروره ما فى الوجود والقسمه لا تصير حاصره بدونه فان جاز طيهما
تحت قسم واحد هو الموجود الذى له ضروره ما فينبغى ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد
وهو الضرورى مطلقا ليكون الاقسام متناسبه ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تشاركهما
فى المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر
وهو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشى فى حال من احوال الوجود من ايجاب
او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله فى الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود والعدم
فى اى وقت فرض له فى المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالى
وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضى والحال من الامور الممكنه اما موجودا واما معدوما
فيكون انما سابقها من جانب الوسط الى احد الطرفين ضروره ما والباقى على الامكان الصرف لا
يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها ايكون موجوده اذا حان
وقتها ام لا يكون وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين يقعان على ما يعين لاحد طرفيه ضروره ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا
قوله ومن يشترط فى هذا ان يكون معدوما فى الحال فيشترط ما لا ينبغى وذلك انه يحسب انه
اذا جعله موجودا اخرجه الى ضروره الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما
فقد اخرجه الى ضروره العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك اقول بعض من اعتبر هذا الامكان
لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود انما يكون لضروره ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه
فى الحال حذرا من ان يلحقه ضروره بسبب وجوده فى الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالى
ان اخرجه الى ضروره وجود فالعدم الحالى يخرجه ايضا الى ضروره عدم وان لم يضر ضروره العدم
فلا تضر ضروره الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى ولا الى

عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة** الى اصول شروط في الجهات ❁ وههنا
اشاملم يمكن ان تبرلعيها ❁ اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا
يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضروره المشروطه يصدق
عليه الامكان الثاني والموجود في الحال الا ساني المعدوم في باني الحال فضلا عما الاحب وجوده
ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشي متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن
ان يكون غير ضروري ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال **اقول** المراد على الروايه
الاولى بيان ان الوجود لا يمانع بكل واحد من المعاني المذكوره ومن بعد ذلك رفع الشبهه التي مر
ذكرها بالكليه وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تقتضيه ضروره ما ذاتيه او غير ذاتيه
واما ان لا يعتبر لا من حيث هو كذلك فهذه اقسام ثلثه والاول يدخل تحت الامكان الاول
والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ساني الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات
بطبيعه الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ساني العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف
ساني الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق
عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فايده في ان يحمل الامكان عليه وان كان
صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضروره داعيه الى ذلك لا القصد
من مواضعه وعلى الروايه الثانيه فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار
فلا يمانع بعض الموارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع
الامكان الثاني ويكون على هذه الروايه قوله والموجود في الحال الا ساني المعدوم في باني الحال
مسئله اخرى منقطعه عن الاول **قوله** واعلم ان الدايم غير الضروري فان الكتابه قد تسلب عن شخص
ما دام في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب ضروريا ❁ وهذا ايضا بيان لما
تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر **قوله** واعلم
ان السالبه الضروريه غير سالبه الضروره والسالبه الممكنه غير سالبه الامكان والسالبه الوجوديه
التي بلا دوام غير سالبه الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يغفل عنها
المنطقي فيكثر بسببها الغلط **اقول** القضيه الموجهه تشتمل على ربطين موضع الجهه هو ما

التي للرابطه لانها بيان كيفيتها كما كان موضع اداه السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها
فالسلب والجهه اذا تقارنا في المحل اما ان يكون الجهه متقدمه على السلب كما في قولنا ما ضروره ليس
واما ان يكون متاخره عنه كما في قولنا ليس بالضروره والاول يقتضي ان يكون القضيه سالبه جهتها تلك
الجهه والثاني يقتضي ان يكون الجهه مرفوعه وجهه القضيه هي ما يقابل تلك الجهه فالسالبه الضروريه
هي التي يلازمها الممتنعه وسالبه الضروره ان سلبت ضروره الايجابيه فهي التي يلازمها الممكنه العامه
السلبيه وان سلبت ضروره سلبيه فهي التي يلازمها الممكنه العامه الايجابيه وان سلبتهما معا فهي
يلازمها الممكنه الخاصه ❁ والسالبه الممكنه ان كانت عامه اشتملت على الممكنه الخاصه والممتنعه
وان كانت خاصه كانت لموجبتها ملازمه منعكسه كما مر ذكره وسالبه الامكان فان سلبت العام
فهي التي يلازمها الضروره المقابله للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازمها ما تردد بين ضروره
الطرفين والسالبه الوجوديه التي بلا دوام ملازمه منعكسه لموجبتها وسالبه الوجود بلا
دوام فهي يلازمها ما تردد بين ضروره الايجاب ودوام السلب وسالبه الوجود السلبي يلازمها ما
تردد بين ضروره السلب ودوام الايجاب ❁ **اشارة** الى تحقيق الكليه الموجبة في الجهات ❁
اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كليه ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد
واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دايما او
غير دايم بل كيف اتفق ❁ **اقول** تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما
يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول سته احكام اثنان سلبيان
واربعه ايجابيه فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كليه ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي
فان الكليه هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد
يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق يخصصه مخصص
كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصه وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثره
فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعه من حيث تقع على الكثره او ينظر الى الكثره من حيث ان تلك الطبيعه
مقوله عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصرا لجميع ما هي مقوله عليه اي يكون المراد كل
واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا كان جزئيا موجبا ❁ والفاضل الشارح

نعم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكلي والكل بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها
والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور
في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة
ولفظه من في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج نفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على
مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقول مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل
الناس شخصا واحدا • واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بج كل ما يقال عليه ج ويوصف
بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظة كل لا تضاف اليها هناك • وثانيها انا
نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه
ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو
مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان • وثالثها انا
نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط فيه
التخصيص باحدهما فان الحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين
في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سياتي ذكره • ورابعها انا نعني
به الموصوفات بج سواء كان يوصف به دائما او غير دائم بل ما هو اعم منهما وهذا الاطلاق الذي
يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر المبحث فهذه
احكام الموضوع • واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يتعلق بالموجهات بحسبه • قوله
فربما كان الشيء موصوفا بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع
هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فان هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات
وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما • اقول يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر
قوله فان تبدنا شيئا آخر فقد وجهناه • يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار
قوله مثل انا ما ان نعني ان بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم
اقول يعني حال الموضوع وكر يعني الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي
لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته والجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود ج

الذات فهو ب بالضرورة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة فهذه القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فاما ان يشترط انه بالضرورة
ب ما دام موصوفا بانه ج مثل التغير وتركه • يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب
وصفه واما اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا
وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج
على البيان الذي ذكرناه نوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق
هذا الحمل الموجب الكلي في حال ان يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري دائما
في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد ولا يمكن هذا فلا يحتمل ان يوجد ما ليس بضروري في البعض
لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء • يريد بيان ان الدائم
غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط
القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا • يريد ان المنطقي
اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في
استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار • قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان
المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او غير عينه كالتنفس
للانسان او حال كونه مقولا له ج ويدوم بدوامه مثل قولنا المتحرك كل متحرك متغير وهذه اصناف
الموجودات • اقول البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما
يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير الدائم ما دام الذات
وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف • والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا
والثاني عرفيا وسمى المتناول لهما الضروري او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا
ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا
والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا
بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان لا يكون كذلك بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول
واذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد مما
يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان العام او الخاص او الاخص فهذي

جزئية موم وان لم يقل لنا كل ج ب بالوجود وعين وجها آخر وهو ان معناه كل ج تم ما في الحال او
في الماضي فقد وصف بانه ب في وقت وجوده أقول هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا
الفعلية كل ما هو ج بالفعل اما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عندنا بالفعل وحده أو ما سيكون
ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم
اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده وهذا مذهب يخالف
ما قد ذكره المعلم الاول وذلك لانه انما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى
من الفساد تتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة
هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت
من المستقبل يفرض يصح ان يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب آخر تابع من المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون
الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك انا لو
فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود يصح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من
الفرس بحيوان بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون
الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول
هو المناسب ● يريد لا نبالي ان نعتبر لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب
للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور ● اشارة
الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة
المطلقة بالاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الفرض من الاطلاق ان يكون السلب متناولا كل واحد واحد
من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور سلبا غير مبين للوقت والحال حتى يكون كانه يقول
كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله اقول يشير الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد
الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولما يقابلها على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل
بالعبارة عنها الى ما يشبه المعدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان

وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها قد جرت في عاداتها عن
استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر الكلي السالب لفظا دالا على زيادة معنى على
ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ولكن مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف
البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت
موصوفة له لا الآن لا توضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا
الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع اقول
اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب
المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم
واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان
الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع
الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا وكذلك في لغة الفرس قوله
ولهذا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب ● اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة
يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام
والدوام بحسب الوصف وقد سمي الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف
يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو
ما سماه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به
هو ما ساوى قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب
الوجودي وهو المطلق الخاص ما ساوى قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري ولا دائم اقول
هذا الكلام يوهم انه يريد ردّ السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة
لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فلو احتالوا للسالبة بان جعلوها
معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مع بقاء معنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول
على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا

مثلا لان الانسان ليس يوجد نائما   واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا
كل ج ب بالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عند كل واحد وقولنا بالضرورة لا
شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون
مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل من حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس
فافهم في الامكان ● اي لا بعد بين تقدم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخره عنهما في الدلالة
وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد
من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي
تعلق ضرورة السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد
بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه بكل واحد بعينه
بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد بعينه والحاصل ان الاصل تساويهما في جميع المواضع
لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السلب المطلق يوهم الدوام بخلاف
الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام
اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة ادعى معقولة لا مع الدوام ولست كذلك
بل الحقيقة ان الفرق فيها ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه ليس مؤثر
في المعنى زيادة تاثير ● اشارة الى المحقق الجهتين في الجهات   وانت تعرف حال الكلي من
الكلي وبعضيتها عليهما فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بـ ب في وقت لا
غير وكذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل
بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت قوله
~~فقولنا بعض ج ب الى قوله وكذلك في جانب السلب~~ اقول يريد ان يزيل الوهم المذكور في الاشارة اعني ان
الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض
متساوية في هذا الباب ولهذا اذا كان الحكم على كل بعض يجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون
مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب
السلب ● واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب

الاطلاق العام الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي
ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري
اقول يريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه
العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه ويأتي
الفصل ظاهر ● اشارة الى تلازم ذوات الجهة ● قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون
بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان
يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون   وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة
يقوم بعضها مقام بعض   واما الممكن الخاص والاخص فانهما الا ملازمات مساوية لهما في الصريح
بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا تنعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون
وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون ● وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه
ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ● ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص
او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل
ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب
ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ●
اقول الموجهات منها ما تتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فالمتلازمات طبقات
ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص ~~والاخص~~ وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب	وما يقابله	طبقة الامتناع	وما يقابله	طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون	ممكن ان يكون	لا ممكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون	ممكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	ممكن ان يكون	ممكن ان لا يكون	لا ممكن ان لا يكون
ممتنع ان لا يكون	لا ممتنع ان لا يكون	ممتنع ان يكون	لا ممتنع ان يكون		

ولا امكان في طبقتي الوجوب
والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلها   ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب

عن الشرح ٥ والسؤال الذي يهوّل به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون . وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهو لا يمتنع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان يأتيهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله

السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ويختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون ٥ المطلقة العامة ٥ والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما ٥ والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص ٥ والمشروطة بالمحمول ٥ والتي بحسب وقت غير معين ٥ والتي بحسب وقت معين ٥ والدائمة المحتملة للضرورية ٥ والدائمة اللاضرورية ٥ المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة ٥ وباعتبار اللادوام ٥ الممكنة العامة ٥ والخاصة ٥ والتي هي اخص منهما ٥ والاستقبالية المطلقة بحسب السور ٥ والضرورية بحسبه ٥ والممكنة بحسبه ٥ المطلقة المعرفة على الوجه العام وعلى الوجه الخاص ٥ النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

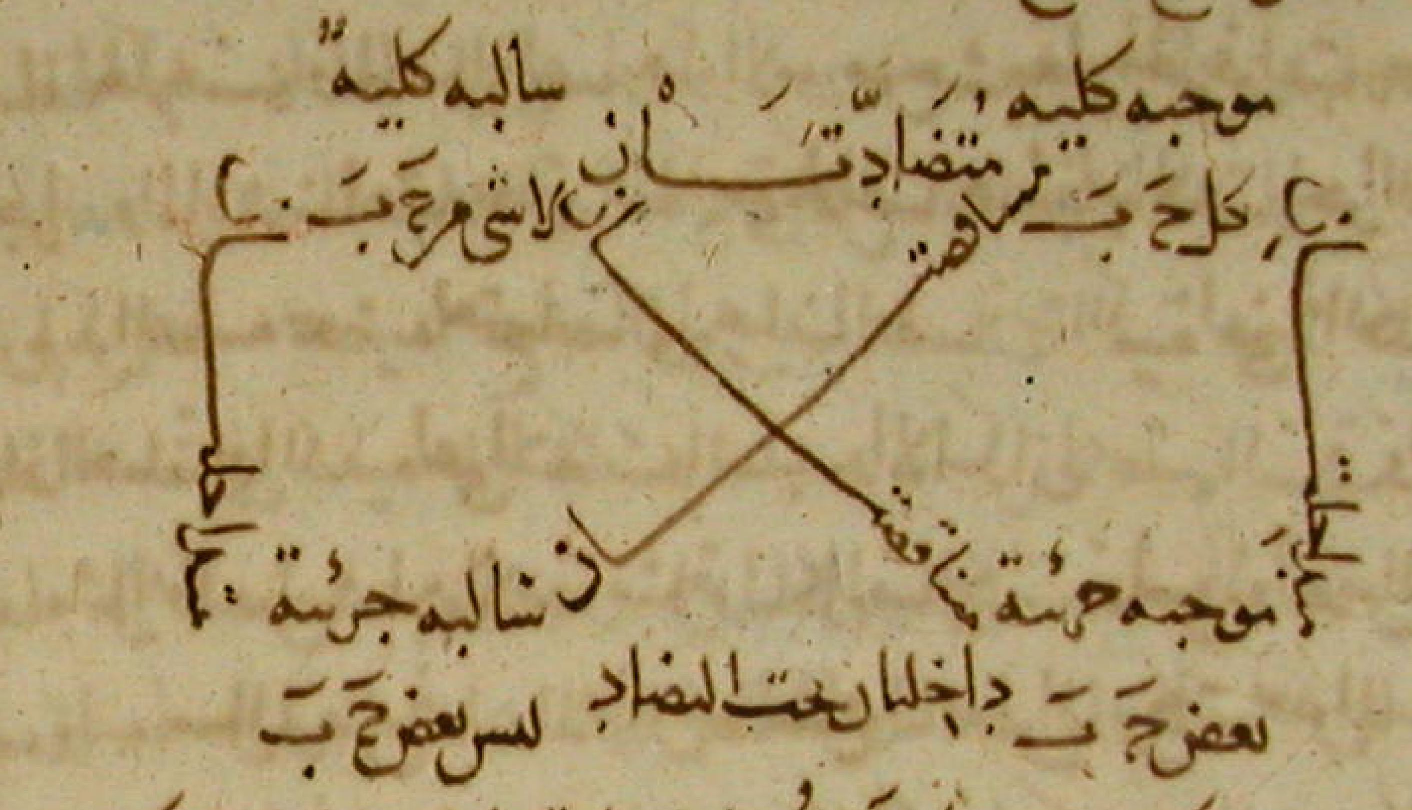
الكلام على التناقض ٥ اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ٥ الاختلاف بين القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما

وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في الآخر او بما يكون فيهما او على الوجه الذي يكون فيهما والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمان بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف ٥ والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الممكن لا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وجوده كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الى علمنا به غير متعينين واما الاستقبالي فوقوع احد طرفيه نظرا الى كونه كذلك في نفس الامر او بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والمحققون يأبونه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها او يمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما سيأتي في العلم الالهي ولا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه قوله وانما يكون التناقض في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء ولم يصدق فمعناه ان مخالفه الايجاب

كاذب لكنه قد يقال ان نفع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل
ومراعاة التقابل ان يراعى في كل واحد من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية
في كل واحد منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما
والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف
ثم ان بين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لاجلها يقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي
تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط اخر في المحصورات فتين او لا معنى التقابل
وما شاركه الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف
عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحد
من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة ومنها
الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وفيما يشبههما اعني المقدم والتالي وستة
الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة
وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان او في الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه
مزيد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها
يقتضي الانحراف عن التناقض قال الفاضل الشارح ان هذه الستة يرجع الى اتحاد الموضوع
والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع
اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في
سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو
وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل
وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار ليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد
موجود اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول اقول انها قد تقع بحيث يتعلق
بالمفردات وحينئذ يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف
بالاختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا
وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب

الندي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي
هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان
فعل الشمس مع برودة الهواء غير فعل الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفف الثوب مع البرودة غير مع
عدمه حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تشابه من الاسود مع السواد
ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل
اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون ببلاد البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل
متعلق الحكم بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها
باجزائها والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله
فان لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية
كما اذا اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا
معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او
يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب
بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى
جزئية ثم بين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرائط
الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد
تصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف
تلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه
لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتضيا له في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد تحوج
فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها ثم بين ان الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تتمة على
هذه التسعة على ما يحققها قوله فلتكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا
قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان وكل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب وكل
الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق
في الواجب غيرها في الاخريين ولنتكلم ايضا السالبة من الكلية ولنعتبر ذلك فنقول اذا قلنا ليس

ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر
ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا واعتبر بنفسك
الصادق والكاذب في كل مادة ٥ ثم بعد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد
امثلتها وكان الصادق من الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة
الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في محصلات الكيفية والكمية
بحسب العادة ان يوضع لها لوح هكذا



مختلفا الكيفية متفقا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون
الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت
الكليتين وهما لا يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية
مختلفا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احداهما في الاخرى ومختلفا[ن]
معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد
اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق الوجودي ٥ ان الناس
قد اتفقوا على نقل التعريف ومن نقله ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا
الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون حال الشروط الاخرى
حتى يقع التقابل فانه ان عني بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زمان كل وقت اي
ابدا ثابت ب لكل عدد ج من غير زمان يكون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب
ان يكون قولنا كل ج ب مناقضا لقولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب

ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل
واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم
يكن في كل وقت ٥ زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا و
غفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تتيسر بدونها مناقضة ٥ والحق ان المطلقات المتخالفة
في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة
فان الحكم عليها بالايجاب مطلقا وبالسلب مطلقا يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم
ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام بعض ج دائما ليس ب
ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي يعني كل ج يسلب عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو
ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق
هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو بعينه اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا
شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما
هو ب ٥ لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي
الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب
ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام و
المطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث
وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السلبية وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن
المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية
مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة او موافقة الضرورية
اما المطلقة فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية و الشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل واشار الى الكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت
تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لظهور الفرق بينهما
في الجهات ظاهر ٥ ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب

عا

هذا المطلق

وهو بطانو اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شي من ج ب بحسب المتعارف المذكور الى قوله كل ج دايما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص فهي التي خصصناها باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يصدق على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فيصدقهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف قوله واذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ بل اما دايما بعض ج ب او مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لان نقيض الوجودي اللادايم والاول ليس بنقيض لاحد الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخ ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقائض ما في المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شي من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دائما فما يقابله ان يكون نفي ج اما او اثبات دايما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها تقابله او تعبير وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على الايجاب المحتمل لا قسمة فيها السلب والايجاب لانهما لا يتداخلان او يعسر وجودها ~~كما لو قيل ليس بعض ج ب مقابلا للادايما اي ليس الحكم على بعض ج باللادوام بل دايما اما هو ب او ليس هو ب~~ قوله وينقض بعض ج ب بهذا الوجه لا شي من ج اما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليسية بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دايما ب واما

دايما ليس ب وذلك ظاهر قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شي من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق مع الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان يكون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما هو بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي اقول الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما انتهى الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بجعلين اولا بما حمل المطلقة على العرفية ويقول يكون الحكم دايما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والخالي عنه وليس المطلق الخاص يختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية اقول هذا موضع بحث ونظر لانه لو اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دايما بحسبه ايجابا او سلبا

وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان
على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية
تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه
لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة
وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع
ينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما
مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من
الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف **قوله** لكنا نكون قد شرطنا
زيادة على ما يقتضيه مجرد الايجاب والنفي اي كان الاطلاق او لا عاريا عن مجرد الايجاب
والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف ومع ذلك فلا يعوز نا مطلق
وجودي بهذا الشرط **قوله** قد ذكرنا ان لمحصلي اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق
رأيين احدهما يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني لا يشمله كما ذهب
اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين لكل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه
الذي ذهب اليه ههنا حتى يبقى التناقض في المطلقات بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفي
يمكن ان يؤخذ متناولا للضرورة فيكون عاما ويمكن ان يؤخذ غير متناول لها فيكون خاصا فالمطلق
العام العرفي يوافق الرأي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله**
لانه اذا كان ليس كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات
فهو ب وقد عرفت هذا اي يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل
قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق
غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام
مضافا الى الضروري الذاتي الموافق **قوله** والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم
ان يصلحوا على ذلك وبيان هذا فيه طول **قوله** يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم
التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان

يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم
الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله
على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال
العرفية هناك **قوله** وان كانت الحيلة ان يجعل قولنا كل ج ب انما نقصد فيه قصد زمان
بعينه **اقول** هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالمو
ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه
قوله لا يعم كل الحادث ج بل كل ما هو ج موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج
ب اي من جميعات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئين ذلك الزمان بعينه
بعد ما يجب ان يحفظ مما يحفظه تمّ ليصح التناقض **لشأنه** الى ما ذكرنا من ان هذا
الاعتبار يقتضي حصر الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان
ما انما جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على
الكذب **اقول** وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا لذلك الحكم
غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع
معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم
ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة
فهو مصلٍّ فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلٍّ فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه
غير مصلين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد
الطرفين بالدوام كما كان ثم **قوله** وقد فهم هذا قوم لكنهم ايضا لا يمكنهم ان يستمروا على
مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط اخرى وليرجع
في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا **اقول** يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر
لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احداهما انهم لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع
مثلا اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب بموجود
في هذا الزمان بمالك الف دينار وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف دينار وقد ذهب

بكاتب فلا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب
اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست ضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم
ولا خارج من هذه السلسلة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر ويا ليتهم انهم يحتاجون الى
الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي
تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعهما وهم صرحوا بكون الجهات متعلقة بالاسوار
معرضون عنها ضرورة اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهات اما الدائمة فمناقضتها تجري
على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى ونقرب منها وليتعرف من ذلك
قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المخالفين متقابلان وههنا هذه
الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافا
الى ضرورية موافقة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها
مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورة
موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات
وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله ونقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة
كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص
ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك
الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن
ان لا يكون شيء من ج ب اي بالامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على
ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة
موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون
كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه
بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي استفدته
وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه

ممتنع ان يكون ذلك الكثير من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من نفي الضرورة شيء فاحفظ
هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس ممكن ان لا يكون
شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع في انه
يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع
يمكنني في الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما
الذي يحوج الى ذلك من المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما
قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس ممكن ان يكون شيء من ج ب
بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا
ليس ممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من
ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ونخلي عما يقولون الاقسام
بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول
احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفان متناقضتان
هذه بعينه لتلك وتلك بعينه لهذه والممكنة الخاصة نقيضها ما تردد بين الضروريتين
والحال في جميعها في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه
الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة اشارة الى عكس المطلقات
العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء
الصدق او الكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل
المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واستثناه
المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا
لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يغفل عنه لم فطانة والقيد الذي زاده الفاضل
الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية
واجب في العكس اصطلاحا وبحث اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما

لاصل القضيه وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابع له فيه
بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما
لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه
لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ٥ ومن
المواد الكاذبه ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو
ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه
فان اكثر الكتب خاليه عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها فاكثر
من الشارحين لم ينتبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العاده
بان يبدا بعكس السالبه المطلقه الكليه ويبين انها منعكسه مثل نفسها والحق انه ليس لها
عكس لان الشي من الجميل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد
من الناس ولا يمكن ان يسلب الانسان عن شي من الضحاكين فربما كان شي من الاشيا يسلب بالاطلاق
عن شي لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه ٥ يريد ان السالبه
الكليه المطلقه عامه كانت او خاصه لا ينعكس الا اذا كانت بحسب الحين المذكور من
وبين ذلك ان الشي الذي له خاصه مفارقه قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها
فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس ٥ وذكر الفاضل
الشارح ان بعض الاعراض العامه ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائده للتخصيص
بالخاصه اولى ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصه لكونها اوضح فان الحمل الموضوع
على الخاصه التي هي المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع
على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجه التي يحتجون بها لا يلزم
الا ان يوخذ المطلقه على الحد الوجه الاخر واما الرمز للحجه كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس
ولا شي من ج ب فلزم ان يصدق ليس ولا شي من ب ج المطلقه والا صدق نقيضها وهو ان بعض
ب ج المطلقه فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شي مما
هو ج هو ب وذلك الشي هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب اوجبه فاذا لم نعلم

التي تشبه الاوليات قد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات
وهي اما لفظيه واما معنويه واللفظيه سته هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد
بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخله فيه كالتصاريف او العارضه له من خارج كالا
واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه ونظر المركب غير
مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثه احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ
المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفي كالنور ٥ وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع و
قسمه الى ما يختلف بحسب حرف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكون
فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك
والى ما ليس كذلك كما هو بحسب احلاف ... ٥ وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ
وهو القسم الثاني من السته المذكوره واشار بقوله وقد يقع على وجوه اخرى الى باقي الاقسام ٥ واما
المعنويه فقد يكون جميعها بحسب ما ذكر في المغالطات سبعه وقد ينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفرده
والى ما يتعلق بالمولفه والاول سبعه اولها ايهام العكس كقولنا كل اصفر ثلج لان الثلج اصفر ٥ وثانيها
سوء اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوه مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم
الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ٥ ومثال ما يوخذ عارض
المحمول بدله قولنا السقمونيا تبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان تبرد فاذن قد وصف ما وقع
منه على سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثه
على الثلث والاربعه التي لم نذكرها هي المتعلقه بالمولفه وهي جمع المسائل في مسئله ووضع ما ليس بعله
عله والمصادره على المطلوب وسوء التبكيت وسيجي ذكرها ٥ قوله والحجه كلها تروج من
القضايا على انه كان يوجب تصديقها لانه يشبه او يناسب لما هو كذلك او قريب منه اشار الى السبب
الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي
قضايا يقال قولا فتوثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم
يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مره متهوعه على سبيل المحاكاه للمره

فيأباه النفس وينقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النوع من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اوليه ومشهوره باعتبار ومخيله باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة المخيل المحرك من القول يتعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيل ما يكون تاثيره بالمحاكاة ويما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق ؛ الناس يتحملون الطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون عما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو ولاجله ما نفذ الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما بعضه اللفظ فقط جزالته وهو جودة هيئته واما بعضه المعنى فقط وهو قوة صدقه او شهرته واما بعضه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه

قوله ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم ؛

فسر التسليم بانه حال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم الخصم تمامه ؛ النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج ؛ التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج ؛ اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه ؛ والثالث التمثيل وما معه ؛ كل حجة فهي انما تتألف من قضايا وتتجه الى مطلوب تستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة وهي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قوله

اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها والمسلمات المحققة كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الرأي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات المعرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبوله مسلمه غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبوله ولا مسلمه بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مسلمه مقبوله بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما يحتج بالقياس الذي هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب اما ان يتناسبا تناسبا ضروريا والا لامتنع استلزام احدهما للآخر وذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال ولا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به تناسبا وهو التمثيل وانما قال اصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا اكثر الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين ؛ وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وفي غيرهما بما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بالحقيقة ويستعمل في سائر الصناعات ؛ وما مع التمثيل كالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بوجوده في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ

كالخطابة والشعر

القياس الفراسي ... كاستدلال ... كالتمثيلات ... فالاستقراء

خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مسائل ان ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه

القياس والاستقراء يختصان بما وال الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان
وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان فاما انسان او فرس
او طائر وكلما تحرك فكها الاسفل فالكل يقع فيه من جهة الصغرى والاستقراء المستعمل على الحصر تام
وغير تام ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي عنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله
في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا ما يراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله
واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على حكم موجود في شبيهه
وهو الحكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه
اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكثره ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة
لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم
السماء محدثة لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل
معنى جامعا والمحدث حكما وقد يرد ورود التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في
اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث
كالبيت فيكون الكلام من هيئة الكبرى واردا انواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمي ثم ما خلا عن الجامع واجودها
ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليليه به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما
وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم
في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما ان يكون بكون البيت متشكلا او
لكونه كذا او كذا ثم يسبر ولا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به ويرد عليه مطالبون
او لا يكون الحكم معللا وبالمنع بحصر الاقسام وبالمنع بالسبر في المزوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن
ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لكون الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع
او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ايهما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان
صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل
الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه يسمى برهانا قوله واما القياس فهو

الحجة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر
القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول والقول المسموع جنس
للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك والتشابه في حد ما هو
كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس
هو المؤلف من الاقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من
شرطه ان يكون بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول
اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشتمل ما يلزم عنه
لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا
يستلزم القول الاخر لاضمار شيء ما قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك
الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر فكما سياتي في قياس المساواة
واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم
وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيد اخر
فيقال قول اخر غير اضطرارا وفائدة قيد الغيرين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان
وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول اخر
هو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول
في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق
وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا
يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم لزوما ضروريا عنها وبين ما يلزم عنها ضروري والمراد هو الاول
فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل
هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت
جزء قياس او حجة واجزاؤها التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي
لا تركيب للقضية عن افرادها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه
ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة و ج و ب و ا حدود و كل ج ا

نتيجة

نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون
مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول اخر فهذا شرط
في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا بحيث لو سلم ما فيه على غير
واجبة كان يلزم عنه قول اخر ، والكثرة ظاهر اما قال واجزا هذه التي تسمى مقدمة الذاتية
التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزا القضية زوايد تجري مجرى الحشو والكون هي ذاتية
ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليس
بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى الاجزا القضية وانما سمي حدودا لانها تشبه
حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة بينها ، اقسام خاصة
الى القياس ، والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يعرض
فيه للتصريح بما حط في النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور
واما الاستثنائي فهو الذي يعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه
غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها
ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا لكنها غيرت النبض شديدا
ينتج انها ليست حمى يوم فيجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة
والاقترانيات قد يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد يكون مركبة منهما والتي تكون
من شرطيات ساذجة فقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة
منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا
استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها بعض الاقترانات الشرطية التي هي اقرب
الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس
وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر ، المنطقيون قسموا القياس الى ما
يالفاما من حمليات وشرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا الشرطيات
الاقترانية فان الموجود في التعليم الاول هو الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات
لا غير ، وما وفق للشيخ في اخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل ، فهو ان القياس انما ينقسم

بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر ، اقسام خاصة
الى القياس الاقتراني ، القياس الاقتراني يوجد فيه شي مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان
في مثالنا الشكل ب ويوجد في كل واحد من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في
مقدمة وا في مقدمة ويوجد النتيجة مما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما
صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان
محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي
فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين
الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا ، هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظاهر ، والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يثبت الحكم باحدهما على
الاخر والاصغر يسمى اصغر لاحتمال كونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي والاكبر يسمى اكبر
لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب ، والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا
قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج فا مساو لج والمكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء من احدهما
وحدا تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت ، والثاني انا اذا
قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يكن الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي
هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فالمعنى
مختلف ، وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا
وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شي هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وانما هو جزء والجزء سابق
في الوجود فكيف تقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الحد الذي هو الجنس الاعلى سابقا
في الوجود على الحد الذي هو الجنس بخلاف ما ذكروه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال
ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا
على غيره والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق ، اقول الجواب
عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فقد وضعنا المقول في
القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة

ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية
هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون
مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية متغايرين بحيث لا يكون احدهما محمولا على الآخر
او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل يكونان بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان
قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول
بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته
بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي
ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يستعمل على جهة
لفظ ما والثاني يستعمل على جهة ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين
المذكورين وما يجري مجراهما وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول هو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي
هو المقول على الانسان حتى يكون ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان
كليهما لا بشرط شيء بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن احد ذلك الشيء شرطا في مفهومه
والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوجد مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس
بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته
وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما هو قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول
والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك فليس بشيء لان الحمل على شيء بشرط الحمل على غيره
ليس بمعقول اذ لا يقال الانسان حيوان بشرط ان يكون الفرس ايضا حيوانا حتى يصدق ذلك
ان صدق هذا ويكذب ان كذب هذا بل المحمول على الشيء اذا اشترط فيه الحمل على غيره فقد اخرج من ان
يكون محمولا فضلا عن ان يكون احدهما لانه من حيث هو كذلك ليس باحدهما فلا يمكن ان يقال انه احدهما
انه هو فان الشي فان الشي لا يصح ان يكون غيره وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح
لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه ○ اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية ○ اما
القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما

محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه لما كان القسم الاول وسموه الشكل الاول قد
وجدوا فاضلا كاملا جدا اذ يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج الى حجة كذلك وجد
الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة مضاعفة
ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا بيني القياسية
ما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك
او يكاد يبين ذلك يسبق الى الذهن بنفسه فيلحظ قياسيته عن قرب ولهذا صار لهما قبول
ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية المنتفع بها ثلثة ولا ينتج منها شيء
عن جزئيتين ولا عن سالبتين وفيه نظر سنشرحه لكن المتقدمون قسموها الى ما يكون
الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا
فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من
قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتدوا وهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك
لان الاول هو المبتني على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن
الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس احدى المقدمتين لردها الى الشكل الاول
ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة
واعلم ان الشكلين الآخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول
مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم
والنار ليست بمرئية فان عكسيهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يحصل
بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك
كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه واما في الضروب التي يرتد بقلب المقدمات
الى الشكل الاول فلازم في المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا يرتد بالقلب الى الشكل الاول
بالمقدمات والمطالب جميعا ○ واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو
الكائن من ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن
جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج

الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر ه المنطقيون قد حكموا بان القول المطلق
ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة
في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر ه قوله الشكل الاول هذا الشكل من شرطه ان يكون قياسا
منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما
تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ه المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة
بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبر
الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد
تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم
فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة تلزمها موجبة
اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة
اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة
في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعة
الحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لا الممكن الصرف ولا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم
الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط ه واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك لان مثل
هذا القياس اعني ما يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد
القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون
ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما
تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول لافادة دخول
الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه
لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على المخرج من الاوسط ام لا فان كلي الامر محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان
يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وههنا احتاج عنده ه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط لافادة
تادية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الحجر الذي

وقع عليه الحكم في الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلي الامر محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان
يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وههنا داخلان فيه وقد عطفهما ثم يقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان ه قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج ه فهذان
الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان
الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة
فالقرائن القياسية اربعة والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات
موجهة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة
الانتاج في هذا الشكل لما نذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت وكل ب هو بالضرورة ا
او بغير الضرورة ا كان ج ايضا ا على تلك الجهة ه هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية
تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا او بغير
الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة ه وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك ه قوله
وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب
دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع ه وهذان ضربان
صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة هما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة
جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وكذلك
اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم
من ب الى ج تعديا بينا ه معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى
في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة تلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي
الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا لانما تعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياس
هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة
اما ان يكون مع كبرى كانت ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث

اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين انهم بالخلف والرد الى الاختلاطات
الفعلية من الشكل الاخر ولين فيه زيادة وضوح مع الاستمال على خبط كثير وسوء ترتيب
فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها بيانات جلية ه قوله لكنه ان كان الحكم
بـ بالامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان نعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند
الطبع الحكم بانه ممكن ه هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن
يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذكر الشيخ ميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى
زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون
بـ يمكن ان يكون أ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو
ما يمكن ان يكون أ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود أ فقد سقط الامكان الثاني
وكان ج بالوجود أ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن
ج يمكن ان يكون أ قوله لكنه اذا كان كل ج بـ بالامكان الحقيقي الخاص وكل بـ أ بالاطلاق جاز
ان يكون كل ج أ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام ه وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلقين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن والحق ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر
بما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان
كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم كون كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان
وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك الاصابع بالاطلاق فكل انسان متحرك الاصابع بالاطلاق
والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري
وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك
لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة
بعد كالاستقبال على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة
بامكان شامل لهما ولا يحتمل ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا
وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل

في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل للقوة والفعل معا فهذا هو المناسب ههنا
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضروري واللاضروري
وحمل الاطلاق في قوله وكل بـ أ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان
صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان
العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه اخر قوله فان كان كل بـ أ بالضرورة فالحق
ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صارت صار محكوما
عليه ان أ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا
كان زائلا عنه لا ما دام بـ فقط ولو كان انما حكم عليه بانه أ عند ما يكون بـ لا عند ما لا يكون بـ
كان قولنا كل بـ أ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه بـ دائما او غير دائم فانه
موصوف بالضرورة انه أ ما دام موجود الذات كان بـ او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو
الاختلاط من ممكن وضروري ه وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه
ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري فكانت النتيجة ضرورية
كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذا كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية وشرط
في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افادة العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعليتين تنتج فعلية وان كانتا احداهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية
او غير فعلية فبعض الشارحين يقول ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط
ان لا تكون وصفية وبعضها يقول لن تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين
وبعضها يقول لن يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة
تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم او الخصوص كالكبرى ه وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع
نظر وهو انا اذا حكمنا على كل بـ اي حكم كان بانه أ او ليس أ فان مرادنا الى ذلك الحكم واقع على كل ما هو
بـ بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون بـ كما قررناه وقيل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون بـ ولا يصير
شيء منه بـ ولا في وقت من الاوقات صدق ان يكون داخلا في السالبة كل واحد من غير ضرورة فان الحكم على كل بـ لا سيما

بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه بما لعالحكم ثابت وذلك الامر بالكل لا يكون يحتمل التقسيم الى ما يوصف
بالفعل والى ما لا يوصف به دائما غير ضروري ويكون القسم الاول حكمه اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري
ويكون القسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حملنا على كل ما هو بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان
وهذا الاشكال انما لزم على القول بجواز حكم دائم غير ضروري كلي قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او
مطلقة تصدق معها السالبة فجاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة يلزم موجبة يريد ان الصغرى
السالبة اذا استلزمت موجبة فانها ايضا تنتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لكن
المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وها هنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل اعني الحكم العام الا بمعنى
الابعد بان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور وقد وعد بشرحه حيث قال فاما
عن السالبة ففيه نظر سنشرحه لك قوله فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة وفي بعض النسخ
اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة الا في شيء نذكره او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان
النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا يلتفت الى ما قال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء
اي في الكيفية والكمية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت
النتيجة كذلك وقد يحقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة
للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة يكون في
الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى
مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران منتجا
لمناقضة المقدمتين بقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر
وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق
لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الكلام بلفظه او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه
تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع تفاوت قد وقع
في النسخة وقد غلط خاطر الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقدم وتأخير سهوا من الناسخ قال

وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة
وينتج او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والعلة فيه
ما ذكرنا وذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد
تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف فيقول فيكون اذن النتيجة في كيفها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا
التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون
كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور
هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية
فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال وان اردنا ان نجعل المطلقة بعينها من جنسها
كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه نفس الايجاب او السلب المطلق ويكون قوله الا في شيء
نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها
لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان
فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر وبعض ما فيه عنا نوع من
التأويل وزيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى
الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها
في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع
الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة
من جنس الوجودي يعني ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات
لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا
بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون

الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتهما تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا
استثناء وانما تكون ضرورية لا ان ح بدوام بدوام فيدعم انهما الضرورة المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان تصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير
لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب
ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط نفسه بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر
كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات
هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له
يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف
ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما فاما التعليل بكون الكبرى كما تقتضيه قول الشيخ حيث قال لان الكبرى
قد تكون كاذبة فيستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى
تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون مناقضه لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض
كتبه بهذا الوجه ه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما بجعل
الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك انا لو جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير
القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا
التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ملتفت فيه وعلى التقديرين فان هذا
التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم ه اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة
محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ
يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ ان نتيجتها ضرورية لانه لم يعتبر هنا يكون
الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
وضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا
استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فان الشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع اخر وهو
ان تكون الكبرى وجهها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص بحد المقدمتين سقط

اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل
نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانا وصفيين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما
وفي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في
مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها ترجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول
التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان **الشكل الثاني**
اعلم ان الحكم في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما
ولا شك انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانتا بل انما الخلاف في المطلقتين
اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات
الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا
ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب التجرد عنهما ولا
يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق يشتركان ايضا في ذلك الحمل والسلب عنهما ولا يوجب سلب
احدهما عن الاخر ولان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد يشترك ذلك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء اخر
فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يحكم منه بتباين الطرفين وبعدمه كما سلمنا والجمهور
ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف
المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم
من اجتماعهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط يحتاج
هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي
الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر
عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات وعن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب
الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان
المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس
في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها بالبعض اما مع الاتفاق في الكيف فلما الاتفاق
واما مع الاختلاف فيه فلما بيناه قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين يحمل احدهما على الاخر قد يوجد

بحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجد ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد وجزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الشي مسلوبا عن نفسه
او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك
ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة ؛ الشي الواحد
كالانسان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلق فيقال الانسان ساكن
الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد شي كالساكن يحمل
عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلق فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان
ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجد شي يسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد
من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الاخر ككل واحد من الناس
وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه والحيوان مسلوبا
عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال
الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن
ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر ولا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة واذ ليس مما
يلتفت من المطلقات والوجوديات نقاش والفاضل الشارح فسر الشي الواحد بالجزئي الواحد
كزيد والشيئين المحمول احدهما على الاخر بجزئين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله والذي يجوزونه في الانتاج عن المطلقتين المختلفتين
الكيفية وكبراهما كلية مما نذكره فهي لا يطرد في المطلق العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان
في السلب والخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا تتضح ؛ القائلون بان الاقتران
من مطلقتين قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان
سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شي من ا ب انه يصدق
لا شي من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى
وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها
فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات عن مقدمات فيها

والوجودي العام

مختلفتي الكيفية

موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان ينعكس اذ لها نقيض من بابها وقد علمت ان في القضايا
المطلقة السالبة ما هو كذلك فههنا ان كان بالنقيض مطلقتين او ضروريتين او من مطلقة عامة ومن
ضرورية فالشرطان يختلف القضيتان في الكيفية وكون الكبرى كلية ؛ يقول القياس في هذا الشكل
انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة بحيث ان ينعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات
المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط
المطلق العام والوجودي بالضروري في هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى
واعلم ان هذا قول غير ملخص لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا
مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة السالبة هذا بحسب مذاهب
الظاهريين وذلك لانهم يسوغون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير
السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وبحسب
الشيخ ان نتيجة المؤلف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيهما موجبة او سالبة
قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا الا بان تعكس الكبرى فتصير لا
شي من ب ا وتضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى ؛ والثاني
منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج لا شي من ا ج
ثم تعكس النتيجة وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث
منها مثل قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس بعض ج ا بينته بما عرفته ؛ والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب
وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف
لكن د البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شي من د ب وكل ا ب فلا شي من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن
ههنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس
والكبرى ينعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين ؛ اعتبار الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لان الكبرى الموجبة
لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب
فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب ما علمت فان

وذلك

الحال فيه ما مر ومن الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج ما عكس
المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة
لانها تصير كبرى للاول ثم قال وان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلوب من المطلوب اي ان كانت السالبة عرفية
عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها ينعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس
اليها وهو العرفية العامة كما سنذكره ومن الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس
لان السالبة الجزئية لا ينعكس والموجبة الكلية ينعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وفزع في بيانه الى الخلف
والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى وما ينعكس ان يصدق مع
الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان
تعين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فيحصل له قضيتان احداهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية
الاولى جعلها كبرى صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وبعض
الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل
من قران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل
من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالتاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة
بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بالتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى
لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه
يعرض للذهن من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما وبالجملة المراد ان يعلم بهذا
القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فيحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل
الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا
ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس
من هذا الخلط اقول لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة
وبعد ذكر الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين هاهنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات ومن ابا المطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده
من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي نستعمله

الاول والمطلوب سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق
المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا انتج بالعكس الى الشكل الاول وبالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض
فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول اقول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة
فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة ~~وان كانت خاصة سواء~~
~~كانت موجبة او سالبة~~ وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب بالامكان العام
ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وبيانه بعكس الكبرى اما الى المطلقة المنعكسة
العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما الخلف فبان نقول
ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فلا شيء من بعض
ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف
بل يقول انه نقيض النتيجة كاذب لانه ~~ينتج مع الكبرى ما~~ يناقض الكبرى كما مر ذكره واما الافتراض على
بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والا ظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض هاهنا
فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين
كبراهما سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة والكبرى يكون الحالة
ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم يكن سالبة بل موجبة
كيف كان ذلك لم يكن قياس الا في تفصيل لا حاجة اليه هاهنا ومعناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون
موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان
وكل ا ب بالاطلاق ولم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا
قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى
في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالاطلاق وهو غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في
الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان
افتراض نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة مع كل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى ولذلك حكم الشيخ

وان كانت الكبرى خاصة سواء كانت موجبة او سالبة ثم
على الطريقة

فانها لا تكون اقيسة ه وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى
الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بنا على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها
مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت
الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة
محتملة للطرفين ومما يبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكاتب بنايم لا دايما بل ما دام كاتبا
وكل كاتب نايم بالامكان ولا نقول بعض الكاتب بالامكان فرس واما الفصل الذي استثناه الشيخ ولم
يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احديهما الكلية في
وقت من اوقات كون الشيء فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخر في كون ما هو ج دايما ما دام موصوفا بالك
ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احديهما مطلقة وصفية
والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان
لم تكن محتملة له فسوا اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن
شرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول الجالس قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتب
يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين
فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في بعض اوقات كتابته فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم
ان الشيخ ذهب في هذا الباب مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف
ينتج بشرط احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان
ولا شيء من النايم بمتحرك ما دام نايما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز
اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا
شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نايم ساكن ما دام نايما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما
يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقعت المشروطة بالوصف
في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول
لا شيء من الكاتب بنايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب والشرط الاخر ان
يكون الجهتان بحيث يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون

الحكم فيه بحسب الوصف اما دايما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون
الحكم دايما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تناقض اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول
من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني واذا حصل هذان الشرطان فهذا نتيجة المختلط من الممكن والمطلق المنعكس
ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة ويتبين بيانه بالرد
الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ اقول ايضا اذا كانت
الكبرى الوجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة
الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق معها نقيضها ابدا وهذا لم يذكره احد
منهم قوله ويجب ان يقيس على هذا اختلاط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة
ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا لكن يبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم ان في هذا
الخلط زيادة قياسات وذلك لانه اذا كان التاليف من ممكن وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى
كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفا والكبرى كلية فنعم لما
علمت واما اذا اتفقا فانت تعلم انه اذا كان ج تحت ب انما تصدق على كله بالايجاب غير ضروري فكان ب على كل
ج موجها غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري فكان ا محمولا عليه بما كان ا ما هو ا كان من ج ضروري عليه ان
طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا الا لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف
اما في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لا في ذلك ان كانت الصغرى جزئية
ويعلم ان النتيجة دايما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضروري اذا اختلط
بغير الضروري فاذا البيان الذاتي بين حكم المطلوب في انتاج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف
فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم
انه اذا كان ج الاصغر بحيث تصدق الاوسط عليه كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون
الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه فاي يكون
الحكم بب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج ا وبعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل
احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الكمان الاولان

ايجابيتين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوان متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيتين
كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما
ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا
الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الحاجز زيادة قياسات وهذا مما غفل
الجمهور عنه ⊙ الشكل الثالث قوله الشرط في كونه اي في كون هذا الشكل منتجا ان يكون الصغرى موجبة
او ما في حكمها كما علمت وفيها كلي اي احدهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ يكون ستة لكن الستة تشترك في ان
نتيجتها انما يجب جزئية والحجة فيها كلها فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل
حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضها ناطقا بان تعكس الصغرى ⊙ لهذا الشكل في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة بان يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر
اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر
ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال بالنسبة الى الحجر ⊙ والشرط الثاني
ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط ويتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما
ان كانتا جزئيتين احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ناطق وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر
الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن
بالكليتين منهما فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه
كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق والمباينة كالفرس الا في القدر الذي كان ملاقيا
منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست كاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى
لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول الكامل بينا ⊙ قوله فاجعل هذا معيارا لكل في المركبات من كل شيء
واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان
الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمته اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى
الشكل الاول فان هذا الشكل ثاني الشكل الاول في وضع المحمول في الصغرى كما ان الثاني خالفه في وضع المحمول في

الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول وبان انه منتج قال ولو جعل
هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كل شيء واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا
ينفع عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى يرتد
الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج
مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا ⊙ قوله ولعلك ان تعرف
في الجهة المحفوظة وهي التي تتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هو الكبرى اما فيما ليس تنعكس
صغراه فذلك ظاهر واما فيما ليس تنعكس الكبرى فبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون
كل د ا فهو ا حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونقرن ايضه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة
قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا ⊙ جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية
قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامة في الشكل الاول فانها
انما توافق الصغرى لان يكون الصغرى ممكنة عامة وانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة لا
وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا لاجل
ان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة
وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه
هنالك انما تكون للكبرى اما فيما ليس تنعكس صغراه فظاهر واما فيما ليس نفس الانتاج تعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة
به لانه انما تتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة
كالكبرى بالافتراض وذلك لانه لا يكون الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب
الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احداهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على عكس
مترادف كما ذكرناه والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية
الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى ⊙ قوله والذين يجعلون الحكم للجهة الصغرى فانهم
يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس النتيجة ويكون الجهة بعد العكس جهة الاصل
وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطأهم ⊙ الظاهر [illegible]

تفاق
تفاق

يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كلتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول
ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين
سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الفرض
الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول
تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ
الجهات كما بيناه **قوله** وقد يتبين بالافتراض العكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس
وصغراها تنعكس جزئية ولا تقترن منهما قياس بل انما تبين بطريق الخلف وطريق الافتراض اما طريق الخلف فبان
نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق
الافتراض فبان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم نثبت من نفسك واعتبر الجهات
ما توجبه الكبرى كما بيناه ٥ قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد
وهو الذي صغراه موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران
من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فتعين ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر
الضروب ايضا وهو اقتران الصغرى بنقيض النتيجة ليبين النتيجة بالتضاد او بنافي الكبرى فيظهر الخلف والافتراض
هو الذي ذكر بعضه والحال باقية على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله** فتكون قرائنه ستا آ من
كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة
ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه
نورد خامسة **ش** لما فرغ من بيان احكام الشكل على ضروبه والترتيب الذي ذكره بحسب تقديم الايجابات على
السلوب كما هو ومن تعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعا وهو الاشهر
واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تنافي الكبرى العرفية الوجودية
ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان
عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا وكل كاتب مباشر للقلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض
اليقظان مباشر القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته ٥ فهذا ما سنح لنا من ما يشتمل عليه الكتاب من احكام
المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه

ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع
لا نلتزم فيه متابعة كلام اخر والله الموفق **النهج الثامن** في القياسات الشرطية وتوابع القياس
اشارة الى قرانات الشرطيات ٥ انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا
جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره **ش** سائر الاقترانيات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات
او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على
ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات جميعا لكونهما
بعيدة عن الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذكر المتصلات كما قلنا ان اللزومية
واما الاتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة
من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والسابق فيها انما يكون
بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق والاستصحابية الشاملة
للزوم والاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة
تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها
في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبة الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية
والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما
اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة السالبة للزوم المخالف والامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة
في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم واما الاتفاقية المحضة فتناقضها اللزومية الموافقة او الاستصحابية
المخالفة واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لان ~~وجود التنافي في~~
الطرفين يمنع تلاقيهما والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس ~~لان كان التلاقي ممتنعا~~ لانا نقول ليس البتة اذا كان
الشيء مرئيا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالشيء مرئي
لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك وقياس الاستصحابية عليها ٥ واما الموجبات فجميعها تنعكس
جزئية استصحابية والاصدق ~~لاستصحابية~~ الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون
العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد

يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال عند لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده ٥ واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما تكون اكثر من اثنين ولا يتميز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو شيء ما اشار الشيخ اليه في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح ٥

قوله ونقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق في محمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام ٥ مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز وتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم وتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان نعين الحال التي كان فيها اب وليس جد ولكن هو عندما يكون حط فيحصل منه قضيتان احداهما ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية قد يكون اذا كان حط فاب ويؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ٥ ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير للزوميات فلا تقع في التأليف لانها لا تفيد بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانه لا تفيد سوى الالزام قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل ٥ وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل هذا المعنى ولنكن اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه فكل ا هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل ٥ ش هذا التأليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع فاذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى ٥ والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء وهي دائما كل ا اما ج واما د ٥ ومثال الثاني كل ا ب ودائما لا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة

كلية سالبة الاجزاء وعليه تقاس الضربان الباقيان ٥ وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون المنفصلة كلية موجبة او سالبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء كقولنا كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د ٥ واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسه كقولنا كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د ٥ واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج حملية فيكون التأليف في قوة التأليف من الحمليات وتعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د فهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ٥ ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ٥ ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د ٥ والشكل الثالث بعيد عن الطبع واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد تنتج منفصلة عن حقيقة كقولنا دائما اما ا ب واما ا ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما ا د واما ا ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك التالي من المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترنا والحملية مثاله ان كان اب فكل ج د وكل د ه فيلزم منها انه ان كان اب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته ش الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع ٥ الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي المفروض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان اب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان فيما سلف من الحلف تحليله على التفصيل والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك بينها وبين التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان هز فكل ب ا ينتج ان كان هز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التأليف

من منفصلين تشارك احداهما التالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما
تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات ٥ الاتفاقات المذكورة قد كانت من الشرطيات
المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد يتفاوت بحسب التأليف وهذا النوع الذي
اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين
احداهما وهي التالي متصلة من حمليتين والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين ينتجان متصلة كالصغرى
مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان اب فكلما كان ج د فح ط وهذا
الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابه به مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف
لان الكلف من المتصلات التي يشبهها الاقترانات المتصلة انما يحتاج اليه ٥ اشارة الى قياس المساواة
انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء تسقط وتبقى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو
لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من
وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه ٥ هذا قياس له اشباه كثيرة كما يستعمل
على المماثلة والمشابهة وغيرها وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر
وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة
في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك
فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع
اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو
لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن
ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب
وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو
لج في قوة قضية واحدة وتضيف الى الثانية التي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج
ينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول
على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في قوة قضية واحدة فالمسالة فيه قولنا ا مساو لب والمساوي
لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهو

قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون القياس مركبا من قياسين
فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس
الاول نفسها وقولنا وب مساو لج ليس جزءا للقياس بل هو سائر حكم ما للباء الذي هو جزء من احد
حدود القياس وبه يتم القياس بالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوف وانما
اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كانت او مركبا فانه اما
مفرد اقتراني او مركب من اقترانين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس ٥ اشارة الى القياسات
الشرطية الاستثنائية ٥ لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي ~~النقيض الذي فيه~~ النتيجة
مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزء مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية
هي شرطية فيكون احد مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء
الذي يتضمن النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء
مكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانات
لان الباقي بعد حذفه هو النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء ٥ قوله القياسات
الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول ان كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض التالي فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول لكن
الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست طالعة ولا ينتج غير ذلك ٥ المتصلة التي تقع في الاستثنائية
لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض
تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك
اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من
وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء ٥ والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج
باستثناء عين كل من بعض الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست ساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا
ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فيده ليست ساكنة والشيخ
واقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية وتستثني
عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض

ما ينتج ويسمى نقيض ما يقوى منها ينتج عين ما يبقى واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما
ناقص حتى يسمى في الاستثنائيات قسم واحد او موضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو
فقط ولا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق ولكنه غرق فهو
في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس
نباتا ولكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي العرض فيه منع الجمع فقط
ولجواز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال او العناد وحينئذ انما ينتج فيها استثناء
العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا
حيوان شجر المنفصلة الحقيقية ينتج عين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين
الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض
جزء واحد فهي يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون
منفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير
الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج
بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة
لا تنتج اصلا لاحتمال استعمالها على الحق اشارة الى قياس الخلف ه قياس الخلف قياس
مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا
كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او بينت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو بالتالي فنقول لكن ليس كل ج
د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا كل ج ب صادقا بل هو صادق المعلم الاول اورد
قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك
حملها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت
مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اتى
المتأخرون بتحليل هذا القياس ورده الى الاقترانية المذكورة تعسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف
وما استقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة

اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق
وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها تقرن بنقيض
المطلوب على هيئة منتجة فينتج ان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة
لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها
الذي يكذب به الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا
وظاهر انه محتاج الى مقدمتين تسلمين احداهما تجعل كبرى الاقتران والثاني هو الحكم المتفق عليه فقياس الخلف
ما الف من نقيض المطلوب ومن قياس المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس
كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في
النتيجة انه غير ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي
وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه
الا ان رأي بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك لما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات
وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها لما انس منها وثانيا فلان الاقترانيات الشرطية
لم يكن مذكورة في كتابه فكيف ذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسن الحرقي المعروف
بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج
في بيان تاليها المقدم بها الى حملية متسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د والمقدم
المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لان هذا المقدم مع الحملية المتسلمة
ينتج لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان
الخلف هو اثبات المطلوب بابطال اللازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج
فيه الى بالنفس قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة
هي كل ب ا لا دائما بل دائما كـ ... فعلنا الو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما ناقضه
المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحقه فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الرديء المحال ولذلك يسمى القياس
وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره
الشيخ في مواضع اخر وهو يقابل المستقيم والقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بوجه ويتألف

مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا
والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه
التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس
القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة
الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون نقيضا للقياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل
يمكن ان يسري به ويكفي فيه اصلاح ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس
مقابله التضاد ايضا والعكس لا ينفع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي
لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك لا يقتضي تعيين المطلوب وربما يتفق في
هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي
وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب بعينه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات
للعكس من نتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف
صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب جهة ذلك الا انه يدخل فيه اذا عرف الحال **قوله** واما
ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر بل لا يحيط الحال مما يعقد من التالي
ومن الحمليه ولسنا نحتاج الى الاهم ومن ان على اخذ نقيض النتيجة المحالة ويقرنه مع المقدمة الصادقة التي لا
شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله ۝ اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات
الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين على هيئة احد الشكلين الاخرين
لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويبين لزوم ذلك الاصلاح ليس للمقدمة الحقة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذا
من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل والنتيجة حقة ۝ واما رد الخلف الى المستقيم فيعلم حاله في ذلك وهو ان يضاف
نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى ما ينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في
المثال المتقدم كل ج د ونقيضها ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة وهي كل ب د انتج
من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة
المحالة هي التي المستعملة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلا حط الحال من التالي ومن الحملية المتسلمة
ولسنا نحتاج الى التعلم لانا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده

الى المستقيم ۝ واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى
مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث ۝ واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني ومن المثلثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا ۝ واما اذا رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع
نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف وقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث
ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل
الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع
نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد
على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول وقد يقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك
بالامتحانات ۝ **النهج التاسع** وفيه بيان قليل للعلة البرهانية ۝ **اشارة** ۝ الى اصناف القياسات
من جهة موادها وافاعيلها للتصديق ۝ القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
يستنتج منها الضروري على نحو ضروريتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية
كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما
يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة ۝ والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت
صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة ونالیف تقبلها النفس لما فيها من المحاكاة
بل ومن الصدق ولا مانع من ذلك ويروج الوزن لا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة
الاكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا
اشار اليه صاحب المنطق ۝ واما السوفسطائية فهي التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المختبرة
على سبيل المغلطة فان كان المشبه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان كانت بالمشهورات
سمي صاحبها مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم ۝ لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف
وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق

هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعترف فيه كونه حقا او غير حق
بل يعترف فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد
هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والمتخيل دون التصديق هو الشعر. اما القياسات البرهانية
فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة
فان كونها ضرورية للقبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب
الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات
البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات. واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من
المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين فالجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى
ذلك الراي وضعا وغايته سعيه ان لا يلزم واما سايل معترض يهدم وضعا ما وغايته سعيه ان يلزم فالمجيب
يؤلف قياسه من اشهر المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يؤلفها مما تسلمه المجيب
مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسلم والتسليم
قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل الالزام او دفعه لا الحق جاز وقوع الاصناف الثلثة من
القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها. واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة يشترك الجميع في كونها مقنعة
وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا
او استقراء او تمثيلا من القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي
مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف تقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها
من المحاكاة او غيرها حتى لو صرح بالصدق ربما تنفر و الوزن ايضا تفيدها رواجا لا بما انها محاكاة ما وقدماء
المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور
لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطات فهي التي
ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التميز لما كان للمغالطة صناعة ولذلك
اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعترفونها اما الوجوب والامكان

واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية اي التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة والشعر
من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما
الثاني فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى الصدق
والكذب فيه والشعر مما يغلب فيه الكذب والمغالطة من الكاذبة واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار
الاول لان البراهمين انهم كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال
الجميع في البرهان لا يستباح امثالها واقع ومع التطالع فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول
الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد يسوذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما
يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها لو وقعت
ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد من متعاطي
الطرق في العلوم بحسب الانفراد اما للبرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض
كمعرفة السموم عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر
على ما يتعلق بالبرهان دون الباقية.

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية. كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة
الحكم فقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالها
وكل جنس تخصه مقدمات وتنتجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صحاه
ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية
ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فقولى ان المطالب
في العلوم قد تكون ضرورية كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي وقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة
كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر. والعلم بالممكنة يكون ضروريا ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم
نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون وجوديا اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه و
يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحولي او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان

والاولى الوجود الكبرى العدم فهما داخلان في الكبرى الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار
اما اكثريا واما متساويا والمساوي للمطلق والاولى باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف
عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان
المبرهن لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان يحكم انه اذا كان المحكي في جهة
الاولى باعتبار الوجود وكذلك المساوي فقد يكونان ايضا مطالب للمبرهن غير خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق
اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان
ولا الممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان
المطلوب ان يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب
عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان
كل جنس من المطالب تحصله مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية
وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية ٥ فان قيل انتم
حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج
ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد
صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يساق الا منها على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد
من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا
الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما
يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا
علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها ما تشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت بحسب
ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير الضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية
في انتاج غير الضرورية فلان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب

البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافهما وبعد ذلك فاراد ان
يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به
وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري
ينتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد ينتج من غير الضروريات ولم يريدوا به غير هذا واراد ان
صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري ؎ ذكر المعلم الاول ان البرهان
قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول ففهم اكثر من
تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية
وما يجري مجراها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة
الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب
اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما
يصدق به من مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير
التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل
احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات
منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره
ولا يبالي بذلك ٥ والثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحقة للحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس
وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات
الذاتية على الوجهين الاولين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات ؎ وقد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان
خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون علة لها ٥ وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها
لتكون علة للتصديق بها ٥ وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بالمعنى
المذكور في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ٥ ورابعها
ان تكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف بان تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شي

بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
وربما لا يزول وذلك لانه يستقيم الحمل الذي يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك
الشيء والذي يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف
اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا
صار سفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه
حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع ه وخامسها ان يكون كليه وهي هاهنا
ان يكون محمولا على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان
المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان
المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون
حمله عليه كليا ه واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ
هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره
مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع
الاشخاص هو حصر القضية وكونها في جميع الاوقات يندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا يندرج
في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة
وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر **اقول** قد ذكر في النهج الاول
ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع
الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يزعمون
ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر
مما مر خطاؤهم والمطالب التي هاهنا هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا
احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على
الحيوان وهذا بيان يحمل ذاتي الانسان عليه ه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث
ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس
جنسا له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تتحصل في العقل بعد والعلم

جوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان
بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح عليه عند اخطاره بالبال متوسطا بينهما واذا ثبت ان المطلوب لا يكون دائما
مقوما فقد ظهر ان المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومتين معا بل انما يكونان على احد المناهج الذي ذكرناهما
في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها** وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات في المبادي
والمسائل في العلوم ه ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن احوالها وتلك الاحوال
هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة **اقول** موضوع العلم
هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب
واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب
ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم
المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها اذا
جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما
سمي هذا الشيء او الاشياء موضوعا للعلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو
نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع
العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون ابحاثها
الموضوعات هي المطالب **قوله** ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها
يؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم
واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين في نفس المتعلم تشكك فيها والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد يجمع المسلمات على
سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها يختص باسم الاصل الموضوع و
المسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم
بها واما الواجب قبولها فعن تصديرها استغناء لظهورها لكنها ربما خصصت بالصناعة وصرح في جملة المقدمات

وكل امر موضوع في علم فان المبرهان عليه في علم اخر ٤ المبادي هي الاشيا التي تبنى العلم عليها وهي
اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشيا تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا
في الطبعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثه واما جز منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفه الصور واما عرض ذاتي له
كقولنا الحركه كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه ٥ وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجودها حاصلا في العلم نفسه وهو
الاعراض الذاتيه فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدق بها كانت حدودا
بحسب الاسما ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات ٥ واما التصديقات فهي المقدمات
التي منها تتألف قياسات العلم وتنقسم الى بينه يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفه وهي المبادي على الاطلاق
والى غير بينه يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان تبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليه
ومسائل بالقياس الى العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا
موضوعه وان كانت مع استنكار وتشكك سميت مصادرات وقد يكون المقدمه الواحده اصلا موضوعا
عند شخص ومصادره عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم
كما في الهندسه وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجز المحتاج اليها من العلم اذا كانت
مخلوطه بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعه
هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك ولعل الحق ان حكم الثلثه في التصدير واحد واما الواجب
قبولها فعن تعديدها استغنا لظهورها وهي تنقسم الى عام تستعمل في جميع العلوم والى خاص ببعضها
كقولنا الاشيا المساويه لشي واحد متساويه فانه تستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في بعض
العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزوين جميعا كما يقال في الهندسه
المقدار اما مشارك او مباين فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار والمحمول الذي هو المتباين والمشارك
والمباين وبهذا التخصيص صارت القضيه العامه خاصه بالهندسه وصالحه لان تعد في مقدماتها وقد
يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساويه لمقدار واحد متساويه فخصص الموضوع الذي هو الاشيا
بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المتساويه المقداريه غير المتساويه العدديه فهذه

المبادي ٥ واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويبرهن فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال
المقدمات اما واجبه القبول وتسمى مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمه على سبيل حسن الظن بالمعلم
وهي تصدر في العلوم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمه في الوقت الى ان تبين في موضع اخر في نفس المتعلم
منه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع تلك الصناعه وجب تخصيصها به وان كانت غريبه بينها
وجب بيانها في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبه القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمه على
سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرات وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير
بها لا غير واما التي لم يصدر بها لا يكون عند البنا عليها اعم من موضوع الصناعه فان المبني عليه يجب ان يكون
مناسبا للمبني وليس هذا حكم الواجب قبولها فانها لشده وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على وجه من غير
تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه ولعل ذلك من الناسخ والله اعلم

في تناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما على التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر
واما ان يكون على ان الموضوع في احدهما ماخوذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحاله خاصه فان العاده جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسه ومثال الثاني علم الاكر المتحركه تحت علم
الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسه وربما
كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصه بموضوع ذلك العلم
فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقي تحت علم الحساب ٤ العلوم تتناسب وتتخالف
بحسب موضوعاتها فلا تخلوا اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون
على وجه التحقيق او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق فهو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان
يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسه والثاني موضوع
المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفه يكون تحت العام وجزا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو
الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشي
في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحاله خاصه كالاكر مطلقه ومقيده بالمتحركه اللذين هما موضوعا علمين
والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين
احدهما موضوع الفلسفه الاولى والثاني موضوع الهندسه والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين

يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي يجب البحث عنه والذي ليس يجب في واحد
فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر
فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط
النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها
تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع القيد يكون
داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت
الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك
على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع
شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث
الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يقع اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول و
اختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا
واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق
فان موضوعيهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما
اتحاد في الموضوع ه وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة
والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية يختص بالآخر او لا
يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الخواص موضوعا تحت العلم الباحث عن
الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن
النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسبة عددية مقتضية
للتأليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت
الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا للاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان
مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها
ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع
مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث

عن موضوع

عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر هذه الاربعة في [illegible]
هذا الموضع ه قوله والاكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي [illegible]
الموضوع وتوقف عليه كثيرا ما هي مبادئ العلم الكلي الفوقاني [illegible] الكلي
للسفلاني يسمى جميعا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه [illegible] المبادئ [illegible] العلم
انما يكون مسائل للعلم الكلي يبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة [illegible] فانهما من مبادئ
الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تألف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسئلة
من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة
السفلانية مبنية على ما تبين به في الفوقاني لئلا ينصرف البيان دورا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت آخر
ويسمى الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى
بالفلسفة الاولى ش العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والنسبة بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح
ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بسبب اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان
نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان
وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه
الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها
ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالوحدة والكثرة والقدم والحدوث ه وبقي
هاهنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله
ترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمهما على
هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان
اي ترجمتهما بالاشارة الى الموضوعات والمسائل
معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل
منقولا من علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه لما
يكون بشيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى
فان من حق براهينها ان يكون بعضها من علم الهندسة والحساب وذلك لان المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم

لكانت بعضها سالما من الطعن المذكورين وبذلك لا قران لم يتعرا حوالها ولذلك نقلت البراهين من مواضعها
التعليما وهو لسبب بعينه لكون موسيقى تعلم الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه
بالذي قبله اذ ان ... المعنى ... منه على الثاني ٥ اشاره الى برهان لم وبرهان ان
ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزا النتيجه بعضها الى البعض كان البرهان
برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معطي للسبب وان لم يكن
كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان
لانه دال على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس علة لنسبة
حدي النتيجه فهو معلول لها لنسبة جزي النتيجه لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف
قمري فالارض متوسطة من الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فالارض متوسطه ولعلم ان
الاستثنائي الحد الاوسط وقد بينت التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط ٥ والذي هو برهان لم يكون
الامر بالعكس فبين الكسوف بيان بتوسط الارض وانت يمكنك ان تعيد فيهما الى الحمليات القياس لحدود ...
ولكون الحد الاصغر محموما والحد الاكبر الاحتراق فتستعمله بهذا نلخصه وحمى غب والمعلول منهما القسعريره
الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا
لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم
في الخارج اولا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو البرهان المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون
الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج اولا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل ... برهان
برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجه واحق البراهين باسم البرهان هو برهان
لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بماله سبب خارج عن اجزا القضيه لا يحصل الا به
كما ذكرناه فيما تقدم لانه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجه واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل
فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلوما الا انه لا يكون سببا في العقل لكونه غير تام
في سببيته ولذلك لا يصلح ان يقع في البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ونعم البرهان به برهان
ان ومعنى قولنا هذا البرهان اقدم في العقل لانه اعرف عندنا ولسنا نا اقدم في الطبع وانما عرفنا به وان
دل اللميه في العليه والانيه في الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته

الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقضه لا يلزم من كونها غير متناهيه
ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايده فالمطلوب حاصل
ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد ٥ الثالثه
انه يجوز ان يفرض من الامتداد من هذه الابعاد المتزايده بقدر واحد الى غير النهايه فيكون
هناك امكان زيادات على التفاوت يفرض بغير نهايه ٥ الرابعه ان كل زياده توخذ فانها
مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجوده
فيه ٥ ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلا
عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان
متناهيا قوله والامر الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال
البعد بينهما متزايدا ٥ موسى ان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
الى غير النهايه فيكون هنا لك امكان زيادات على التفاوت يفرض بغير نهايه اشاره الى الثالثه
قوله ولان كل زياده توخذ فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشاره الى الرابعه
قال ثم شرع في تركيب الحجه عنها وقوله واية زيادات امكنت فممكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجه ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها
فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضيه بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
اولا ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمه رابعه اي واية
زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجوده مع المزيد عليه في واحد ويكون
قوله فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضيه معللة بقوله ولان كل زياده
فتكون هذه الفا جوابا لذلك الله م ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل
مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنه
الغير المتناهيه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهيه او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد من الامتداد بعد لا يوجد
فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني

يعني ان لايكون هناك زياده الا وهي حاصله في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن
وجب ان نفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات غير المتناهيه مع كونه محصورا بين
حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يودى الى اقسام كلها باطله قال
جميع هذه المقدمات جليه الا مقدمه واحده وهي قولنا لما كان كل واحده من تلك الزيادات
حاصله في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه
المقدمه ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون
الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد
وكل مجموع يمكن ان يوجد ثابتا حاصلا في بعد ثم لما كانت هذه القضيه غنية عن البيان
بطل بعضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حيز ليس للزائد عليه امكان
قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه
لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لحصل ما فوقه من الزيادات
في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضه بينهما
محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل
على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوه يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل
الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهيه التي هي موجوده بالقوه قوله
فيصير المعبر الامتداد من محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اى اذا كان
لا امكان الابعاد التي يفرض بينهما نهايه وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما
هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محاله الامتدادان ولا ينفذان بعده اى اذا انتهى
البعد الى ما لا يوجد ما هو اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزياده على اكثر
ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى ان لم ينقطع الامتدادان
فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجمله
المتناهيه التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود
اى ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يتصور

بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين وهذا السحر لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فيتبين انه
يكون هناك امكان ان يوجد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجوده بغير نهايه
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر قال وانت تعلم ان الحجه
مبنيه على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا
غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على ما
لا يمكن اثباته الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهيه
لم يمكن ان ننتهي الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهيه ولكن ذلك
لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يودي الى القول بكونهما متناهيين فيكون
خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب
ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه
فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في
تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد
اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد
فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مما لا يتجه على هذه الحجه اقول
هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع مفصله غير واضح اللزوم
وان تطرق فضلك الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير
المتناهيه اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زياده حاصله في بعد
آخر كان هناك زياده غير موجوده في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزياده بعد آخر اذ لو كان
لكانت تلك موجوده فيه فيجب فيه انقطاعهما فكانا متناهيين وان كان كل زياده منها حاصله في الغير

واما ان يكون الكل حاصلاً في بعدٍ او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر وظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحدٍ وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين الثاني ان البعد
المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه
وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتداد ان فالقول بلا نهاية الامتداد يفضي الى
اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد اخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بني الاساس
ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلاً في بعد على ما مر
ذكره فهذا ما امكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه
بذل غاية المجهود فيه **قوله** وقد يتبين استحالة ذلك الانصار بوجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية ٥ الوجه الذي يستعان فيه بالحركة
هو المبني على ان نفرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخطٍ غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة
بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطةٍ يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود
نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني
على تطبيق خطٍ غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقي بعد ان يفصل من الجهة
التي تناهى فيها قدر متناه وبيان امتناع تساويهما لاستلزام كون الجزء مساوياً للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما
في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** قد بان لك ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ٥ وقد بان امتناع

انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فيتراد لا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي
ثم بين لبيان ما علية اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حدٌ
او حدودٌ لكنه اذا احقق كان ماهيته من الكميات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع
هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء تحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة
احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو
ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه التشكل
وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل بحسب ماهيته لانه يمكن
ان يتصور غير متناه وحينئذٍ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في
الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون هذا
اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب
فاعل موثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل **قال**
الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها
او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه
قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازماً
كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل
ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور **واقول**
كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان
يكون من حيث هي منفردة بنفسها اعني المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون
بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء
غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة
اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه

لا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه منفردًا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في
مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم
كليته ه هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه
منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة
اي يحيط بها ويعرض لها يقال تكنفوه واكتنفوه اي احاطوا به
من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك
لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات
المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير
اي يلزم التشابه فيما يتبع المقادير
وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي
لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك
ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال
وحسب يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه
فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لعرض اقل فيلزم من الامتداد لكان الموجود
من المقدار ما لو فرض اكثر كثيرة منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة
بالفرض بان اسلع فرضا لكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض مسلم دفعهما
لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه اجزاء لها بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتعدد في الامتداد لا يتصور
الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح **والفاضل** الشارح توهم
الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركب وقبول
الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير [illegible] فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط [illegible]

قد

قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني
تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال
براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض
المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك
واذا كان مبناه جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله**
اعلم انك اذا تاملت [illegible]
ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في
نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة
هذا ه هذا هو القسم الثاني من الملحو وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني
بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه
المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه
من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في
الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من
لواحق المادة فاذن تحصل لها بمقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وقد
اورد الفاضل **الشارح** هاهنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا
يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تحصل من غير انفصال الجسم كما
في الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة **ليس** بقادح في الغرض لان الشيخ لم
يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان
تبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم ان لزوم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه

القول

اشكال

العابيه لا الفاعل ولا العابل جميعًا وفي هذا القسم بالوجوه الغايبة لا الغايه بل فقط

قوله فمنها انه مشاركه من الحاملة اى لما ظهر فساد القسم المذكور من تعين

كون هذا القسم حقًا او يوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجودها لا بد للصورة

في وجودها منه كالتناهي والشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وليس منه احتياج

الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لان ماهيتها لا تنفك

في الاستقلال عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وهم واشارة** او لعلك تقول

هذا ايضًا يلزمك في اشيا اخر وان الجزء المفروض من الفلك ليس شكله شكل الفلك ثم تقول

ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد فهذا شك يرد على ما

ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم

لا يجوز ان يكون بسبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد

لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدًا

ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم تعترفون بان شكل الجزء

المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك

مقتضى طباعه الذى هو في الجزء والكل واحد فان جوزتم اختلاف الشكل في الفلك

مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز ذلك في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضًا

اشارة الى القول في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض منه مقدارًا يقال له ما لم يكن كله

ونبه بقوله اشيا اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط

اذا خالفت احكام الكل الجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وفيه تقييد

الجزء بالمفروض لان البسيط لا يتاتى وجود جزء منه بخلاف المركب ويكون تجويزه لاسباب

المذكوره نادرًا وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم من الاسباب خصه بالذكر

قوله فنقول للاسد لان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم الحالة المذكورة

قاصرها

في احدهما دون الاخرى وتقديره مجملا ان الفلك لما كانت مادة قد عرض لها بسببها الكلية و

الجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه

ان يكون لما يفرض جزءًا له بعد مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء

جزءًا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة والصورة جزء ولا كل فضلا عن

ساير عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير في الحكم لا كما حكم الفلك وما

جرى مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك

الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب

ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءًا للشكل لكونه جزءًا مفروضًا بعد حصول

صورة الكل صورة الكل ى معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت

لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لها

ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة

النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق

على معان متناسبة والمراد ههنا مبدأ الذات بنفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته

فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي

من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد

والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى

ان لا يكون صورة الكل لا شكله لما يكون ما يفرض بعد حصول صورة الكل جزءًا له

وقد وجب ذلك لكونه ما يفرض جزءًا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجب الصورة

النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون الجزء الحادث بعد

الكل شكلها لكونه جزءًا حادثًا بعد الكل وفي بعض النسخ ههنا موضع بعضها تكرر

لفظة صورة الكل احدهما مخفوضة لكون الحصول مضافًا اليها والاخرى

مرتفعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون نوعه [illegible] لا يكون للجزء صورة الكل بعد
حصول صورة الكل وهو لا يصح في بعضها لم يكن بفقط صورة الكل ويكون
فاعلا قوله لا يكون مقصرا لعوده لا لفقط ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل
المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو مانع قوله ما للكل ويكون على
هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فيها لا عن عارض ومانع في سبب
مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويجعلها بحجابها اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى
اى امتناع اتصاف الجزء منها بصورة الكل وشكل ثم
الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول
لو حمل المانع على الصورة النوعية كان الكلام الساذج والبحث الكاف الحق
الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنه
المادة المقابلة للصورة الحاملة اياها المتحدة معها لطريان الانفصال عليها
الجسمية
قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا لا طبيعة المقدارية
وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه بعينه الكلية والجزئية
فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها بحسب امكان وقوة ما او صالح موضوع لحوقا
اى بحسب الى الكل اى بسبب مانع
سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة له يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن
اى ذلك اللحوق
الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل
والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن الاختلاف هناك وحيث النسخ
ههنا في بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من
علة ولا من مقارنة قابل والجميع اصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل
وفي بعضها شيئا [illegible]
وبعينه لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الامر بينهما
لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل والقابل بحسب امكان وقوة ما

يعني المادة التي يحتاج الاستعداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صالح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وفيه بحث ههنا لان الفلك
فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق
انه خالف الجزئية الكل **واعترض** الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في
الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادة في الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة في
حالتين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة
في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد وان كانت الصورة ايضا
وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود لحلول
على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فلم لا يكون تقدمها في الوجود وجده
سببا في المنفرد عن المادة **والجواب** ان المادة هي منشأ الاختلاف وهي تختلف
بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي
التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك
احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج الى غيرها **قوله** هذا
الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به انتهى يريد ان كون الهيولى ذات
وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبنى عليها
البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان
باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يشار اليه الاشارة الحسية ومنها
حالة الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد
ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع

ويتبين منه انها هي التي بها تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد **قوله**
ليس بين المتصور وذي وضع واحد الا ان المتصور بلا يكون فيه وضع كالباري تعالى
ولو كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم ه اي لو كان للحامل وضع وهو
قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات
او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم
وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه
منقطع منتهى اشارة ه وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق
وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع
وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي
من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان ورا المنقطع شي من المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع
منقطعا فكل منقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو
عند نفس اشارة ينتهي اليه ولا يتجاوزه فيكون منقطعا لها وهذا هو المراد من
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة
ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة ه اي ذلك المنقطع لا
يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة
واحدة او في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني
خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية
ثلثة واذا فرض احدها منقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت
ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل
فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشيا تبين من
تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال

نكون

تكون محاصرة الا حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها
والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتتمة لانه لم يحتج فيه الا الى التتمة **ملحمه**
فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع
مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم
الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا
صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت
جسما ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا
يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل فان يحصل فلا يخلو اما ان يحصل
في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان
بديهة العقل و الثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من
غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان
حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح
وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها
الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان لان لكل واحد منهما نظيرا
في الوجود والشيخ اوردها واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن
ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان
الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى واما التي يمكن ان يحصل منه لا تقتضي حدوده
يجب هنا الفرض ه هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما
بيان الامتناع فبان هنا لا يمكن هنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة

[margin, vertical:] [illegible]

بالموضع الذي حصلت فيه مع الصوره فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع
انما كان لان الصوره لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع اخر
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب
لها وضعا هناك كجزء الهوا مثلا في موضعه الطبعي وان صورته الهوائيه توجب لمادته
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء الهوا ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبعي لما عرض لها وضع هناك ثم فسدت صوره الجزئي بسبب ولحقت صوره
المائية ثما هناك فحصلت الهيولى مع الصوره اللاحقه بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اوليا بها والاولويه كانت حاصله قبل هذا اللحوق بحسب الصوره السابقة والصوره الاولى
والاحوال العارضه لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجرده والصوره الثانيه
بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان
الصوره عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئيه التي تكون لاجزاء كل واحد كلي
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي
بسبب لحوق الصوره وهناك وضع جزئي لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبعيه من ذلك
الموضع كالجزء الهوائي يصير ما فيكون موضعه الطبعي مخصصا بحسب موضعه سبب
الاول وهو اقرب مكان طبعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هوا وانما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجرده ٥ وهذا بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان يحصل الاولويه بعد ان تلحق الصوره بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي
تقتضيها الصوره التي لحقتها فهي اذن تكون متساويه النسبه اليها بحسب ذاتها وبحسب لانها بحسب ذاتها عريه عن
الصوره وبحسب محل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصوره عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئيه التي تكون لاجزاء كل واحد

مثلا

مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان لا يقال الصوره النوعيه
التي تقارن الصورة الجسميه على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة
نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبعي اجزاء كثيرة وحصول
الهيولى مع الصوره في احدها دون غيره تقتضي اولويه فلاجل هذا حصر الغرض بالقيد
المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود
وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب
الصوره السابقه اعني في الجزء من الهوا الذي كان في موضعه الطبعي ثم صار ماء فقصد
الموضع الطبعي للماء لوجود الصورة المائيه فيه وانما لم تقصد اي جزء اتفق منه بل قصد
الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي
به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصوره وهناك وضع جزئي
اي بسبب لحوق الصوره حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما
الصوره المائيه وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا
ايضا لانا جعلناها مجرده الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الغرض
الاول وهو حلول الصوره الجسميه في الهيولى المجرده ويتبين من ذلك ان حلول
الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقه
عقيب زوال السابقه واعلم ان فائده ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضه
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصوره في الهيولى المجرده لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولويه احد المواضع بها يمكن ان يعارض بالكون الذي
هو حلول صوره جديده في الهيولى والكائن يقتضي لا محاله الحصول في موضع والاولويه
في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجرده بها ثم ان اجيب بان المخصص

وهو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عو وضربان الصورة الكائنة
الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجمع
واحده فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجرده باحد الاحياز الممكنه
فيجاب بان الوضع السابق ايضا انما يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق
فلا تخصص وقد يلوح من كلام **الفاضل** الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري
لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعيه بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصف
بالجسميه فهي وان كانت غير واجبة الحصول في بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز فاجاب
عنه بكون كل صوره نوعيه مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقه والهيولى
الخاليه عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا الاشكال بر اسه ليس منه
عين ولا اثر **واما** تشككه في تجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبه
تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنه بعد حلول الصورة فيها فليس بشي لان
الهيولى الموصوفه بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجرده وان لم تخصص فنسبتها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فلجيش من هذا ان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة الجسميه ٥ وفي نسخة الجسمانيه وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح
ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصوره كانت بانها حال الانفكاك اما ان تكون
مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم
بانها عند اقترانها بالصوره اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شي منها او في حيز معين
ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل
ذلك اقر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه بفساد القسمين
المذكورين **واقول** ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران
الهيولى المجرده بالصوره لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصوره بل يدل

على ان الهيولى المجرده غير مقترنة بالصور ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنه بالصوره غير مجرده اي لا تكون مجرده اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنه بالصور
فلا تتجرد عن الصوره الجسميه **تنبيه** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى
٥ يريد اثبات الصور النوعيه وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو
الخارج المقارنه بمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا
بل انما تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة بعينها دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية
الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعيه غير
واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف لا بد
من ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهوله
او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرميه
٥ اي كيف تخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها
قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهوله وهو اللازم للاجسام
الرطبه من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسه
من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه
امور مختلفه غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجرميه المتشابهه في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون
قابلا لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير
الهيولى والصورة ويجب ان تكون متعلقه بالهيولى لاتصافها بما يتعلق بالامور
الانفعاليه كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله**

وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى
الجسمية العامة المشتركة فيها فالجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون
في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع
غير معين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعين يقتضيهما طبيعته على ما مر
في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عن ان يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل
الوضع قسيما له لئلا ينتقض الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو
لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الانفكاك وغيره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان الجسم بحيث يتحرك اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض
الاجسام مع زوال الاعراض بان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى اشكاله
الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه **والفاضل**
الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب
الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور **والجواب** عنه ما مر من مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان
سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه
ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست

الاستعدادات ولا المواد كذلك **ومنها** ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور
فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا
لا محالة ويكون لزومها اما لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما
لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا
للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز
ان يكون بعض الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته
فانه من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وجوديا او العكس بجواز ان يكون
عدميا **والجواب** ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك
غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول
بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة
المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما
ذكره فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية
اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة
واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها
المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة
لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان
القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب
الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض
بواسطة البعض يناقض القول بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد **والجواب** عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصورة

يقومها من عدد وعلى ما سيأتي بيانه وعن الثاني أن الكثير يجوز أن يصدر عن
الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور يقتضي التأثير في العناصر بحسب
ذاتها والتأثر بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها والعود إليه بشرط
خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياج
الذي أوجبه هذا الفاضل الشارح **إشـــادة** أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل
حتى يصير صورة جرمانية وإلا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يحصل أحوال إلى معينات
وأحوال منفقة من خارج يتجدد بها ما يحصل القدر والشكل فقد أشار الشيخ فيما
مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لكونها غير منفكة
في الوجود عن المقدار والشكل ومحتاجة فيهما إليها فأراد أن يبين في هذا الفصل أنها مع احتياجها
إلى الهيولى يحتاج إلى أشياء أخر غير الهيولى لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة
إذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر **الفاضل** الشارح أن
هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤالين يذكى على دليلين تمام أولهما أنه لما استدل على أن
الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إما للصورة أو للفاعل
أو للحامل والتزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول العنصريات غير مختلفة في المواد
فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية
باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا أخره إلى
هاهنا والجواب هو أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة
اللاحقة فنقول لا يكفي أيضا وجود الحامل حتى يصير صورة جرمانية أي حتى يتشخص فإنه ذكر
أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه
المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فالجزء والكل لا يجب أن يتخالفا لوجود المادة الثانية

للانقسام

للانقسام بل يحتاج فيما يحصل أحوال أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال
إلى معينات أي مشخصات وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج إلى علل
تشخصها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله وأحوال منفقة من خارج وكان
ينبغي أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لأن سبب المختلفات ينبغي أن يكون مختلفا
لا متفقا لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا
أكثري فإن الأشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج إلى علل يتجدد وجودها بحسب انضمامها
إلى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج العلل
الفاعلية وهي القوى السماوية والأحوال الأرضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور
وأما الحامل فهو قابليته **قوله** وهاهنا سر تطلع منه على أسرار أخرى قال
الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على أسرار هي
اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية
لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا
السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور **أقول** ومن تلك الأسرار التنبيه لوجود
مبدأ قديم يقتضي وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم
يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الأسباب التي ينتظم بانتظامها أمور العالم
على ما هو عليه في نفس الأمر **وهم وتنبيه** واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن
تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة فإما أن يكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية
لقوام الهيولى بها مطلقا أو يكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها
مطلقا أو يكون شريكا لمقيم بل جميعا عنها جميعا تقوم الهيولى أو يكون لا الهيولى
عن الصورة ولا الصورة تنحط عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون متقدما بالآخر

من الآخر بعكسه بل يكون بسبب امر خارج عنهما نعم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر ه يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها **قال الفاضل** الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى **واقول** التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه فكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا وليس ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون لذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة المقبول ولما استحال ان يكون القابل علة اسحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني

وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على انما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالثهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ **قال الفاضل** الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا في الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنسها لا بائن ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم **قال** وعلى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى الصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى **اقول** يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها ويجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر

وحده

لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير

في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من

جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين **واقول** اما التلازم المتضايفين فيتبين انه

ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار

من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب

عليه **قال** والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة

لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا

كالعلة القريبة **واقول** الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه

بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين

معلوله والآخر علته بعيدة والواسطة علة قريبة **قال** وقوله او يكون لا الهيولى

تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الآخرين

مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت

التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر والىه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون

متقدما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او

الاستغناء من الجانبين على السواء **واقول** لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر

السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا معنى للتلازم

بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله

بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما آخر تنبيه

على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم لا قسيمه **قال** ثم ههنا شك ان لمعطيات

الملة انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس بالاولى من العكس جعل التلازم ان

يكون بسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال ان

كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان

المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود

الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر مستغنيا كل واحد منهما عن الآخر

فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك

القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا في التقدير الاول بعض الاقسام مثل

مورد التقسيم وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف **اقول** الشك الاول هو

ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة على فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير

وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما **اشارة** اما الصور التي تفارق

الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى بانها

وحدها آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين

٥ صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما

النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها

اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون

والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة

ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل

والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة

لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم

باطلين بما ذكره فقال ولا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة

المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** ٥ وههنا سر آخر ٥ السر هو ان هذا

البرهان على وجود مبدا للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود

مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانته الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكًا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى
المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معيّنة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث
هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد فعلم ان هناك شيئًا آخر مباينًا للهيولى والصورة واحدًا بالعدد دائم الوجود
ينضاف الى الصورة من حيث هي صورة ما الذي يجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد
تامة مستمرة الوجود معها وبما يثبت ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
يستحفظ بها ذلك المبدا بصور متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فقاد بنا الكلام
الى اثبات هذا المبدا المفارق من هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببًا لقوام الهيولى مطلقًا تريد ان ليس
الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممّا
ذوالها او معها فانها لا تكون عللًا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى
قال **الفاضل** الشارح الحجة المذكورة هٰهنا مبنية على مقدمات **الاولى**
ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرًا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بيّنة **الثانية** ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن الشيء يجب ايضًا
ان يكون متاخرًا عن الثالث والرابع استعمل هذه المقدمة في المسالة السادسة من النمط الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة
قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات التي هي مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة
عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضًا في النمط السادس من هذا الكتاب
حيث بيّن ان الحاوي لو كان متقدمًا على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدمًا

على عدم

على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان
يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل **اقول** المعيّة
تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود
كالجسمية المتناهية والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك
الجسم الى الصانع الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرًا معا لمع والتصور
وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او
اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان
وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال **الثاني**
انا قد بيّنا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبيّنا
ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرًا
عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدمًا عليه فثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل
الجسمية او معها **ولقايل** ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود
المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر
عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بعدة مراتب فكيف يمكن ان يقال
انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما
فهما اذن غير متاخرين عنها فانها لا تكون علة للشيء لا يكون متقدمًا عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن
متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم
اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شيء
من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة **اقول**

وهذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث
الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان تحتاج الشيء في تشخصه الى ما هو متأخر
عن ماهيته كالجسم الى المكان والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين
عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا
في هذا الموضع قال **الرابعة** ان المشار اليها بالتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر
ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة
او على مانع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة
علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال
ولقائل ان يقول ان الصورة شريكة علة الهيولى على مذهبكم مقدمة والحاصل
ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اوكل
ولا تران الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة
وهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى
لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة
مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع
الى تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببًا لقوامها مطلقًا لسبقتها بالوجود معناه
لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله**
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة
ايضًا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها

كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدمًا بوجه ما على الصورة وشك
آخر وهو ان قوله فتعقب البدل مقيم للمادة لا يخلو اما البدل ليس بجيد على الاطلاق
فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين
معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون
بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورًا مقومة للمادة فكما علمنا ان تعقب
البدل لا يجب ان يكون مقومًا للمادة بذلك البدل لو صح ذلك لكان انما يصح في
بعض الاشياء وبالبرهان **واقول** لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة
على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت علة
للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو
محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة
مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من حيث ما لا شك فيه ذات
العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الآخر كما انه جعل الصورة
من حيث هي صورة ما سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف
الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة معطية للوجود **واما** الشك الاول الذي اورده
الشارح فينحل بما ذكرناه مرارًا من كيفية تقدم احدهما على الآخر واما الشك الثاني
فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه
جسمًا بل في وجوده وتشخصه الى المكان من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والمكان من حيث
هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما
قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورًا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود

وجود الصورة بانه معيّن للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة معيّنة
وليس كل معيّن صورةً بل المقسم الذي هو الصورة انما هو جوهر معيّن جوهرًا هو محلّه
ومادّته وهذه اعراض اقامت اعراضًا لانها اقامت اجسامًا متشخّصة لا في جسميتها
بل في تشخّصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخّصات الجسم فاذن النقض
بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون معيّنًا للمادة في
ذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يثبت الا كون معقّب الاين معيّنا
للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة** اي بلازم لم يمكن
ان يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الآخر وعلى تقديره ويكون ح يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة
اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الرد المذكور في الفصل المتقدم وبيانه ان يكون
اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادًا او لان الثاني راجع ايضًا اليه ولفظ الكتاب
ظاهر في هذا القسم الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها
هو **قوله** ولا يجوز ان يكون شيئان كلّ واحد منهما يُقام مع الآخر ضرورة
لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منها وان لم يكن مع الآخر وان
تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك
ما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون لا اقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج
الى الآخر فبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين الذين يصحب كلٌّ مع الآخر لا يخلو
اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق
جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في

صفة للصورة وهي صفة دونها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون
انصافها بثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها
محلًّا للصورة معلولة لوجود الصورة لما انها لا تكون متباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابًا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما
قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت لها شأنا الخ ع علة الصورة سابقة
ايضًا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
سائلا هاهنا اذا كانت الهيولى محلًّا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى
الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض هاهنا ذكر ما يتبيّن به ضعف هذا
الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع
اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان
يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو وجدت انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون
الصورة بنفسها في جميع علل ماهيتها في وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج
وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصّل في
الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرتبة جمعًا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستحق في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة
المتشخصة اي لا يمكن تحصّل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت
بما يقارن وجودها فكيف يتوقف على ما يقارن بوجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على
اي انه لم المتشخصة للهيولى مع مقارنتها بالصورة
انها معلولة من حيث الاساس دانه ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة للذات
عن ذات العلة فكانه قال لو وجدنا بعد الصورة بوجودها على الهيولى مع انه هذا

المعدوم عن صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون
الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون
معلولاً للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولاً للوجود ومقارناً له في
الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر
ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً فنبّه بقوله وان كان
ايضاً ليس مناط الّه المعلولة لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً
لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة تكون الماهية جزءاً منها او شريكة
لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليست من الاحوال
المعلولة لذات الصورة فهو ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه
لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن في هذا الكلام مذكوراً
فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة
في الذهن وفي الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان لكل قسم منهما داخل في
الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس
لغواً ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لا يتم بدونها
وتبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي والتشكل
من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما ه قال الفاضل
الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك
ه قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة **قوله** فتصير الهيولى سبباً من اسباب ما به
بعد تمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس
للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق ه وهذا شأن الخلف وقد بيّنه
بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لانها

فيما

فيما عرضناه عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجاً اليها في ان يتقوى للصورة وجود
فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها
محتاجاً اليها في ان يتقوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود
شيء يوجد الصورة به او معه ثم بالتحقيق فيما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصّل ه قال
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يكون
لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان
يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا
حاجة بنا اليه **قال** ولقائل ان يقول اتقولون بان الصورة محتاجة الى الهيولى
ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين
كون الصورة متاخرة ومتقدمة معاً وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن
الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فيبطل محتمل السابقة **واقول** انه يذهب
الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي
متشخصة متحصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل
لتشخصها وتحصّلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجاً اليها في ان
يتقوى للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة
لتشخصها وتحصّلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة
به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
تتشخص وتتحصّل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى حاملة لهما فاذن هي اعني
الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها

بل لا على الصوره من حيث هي صورة ثم يلخص ما تعدهما الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية

احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان

الصوره الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل

مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يجب ان نقول ونقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون

الهيولى قامت فاقامت لان الذي يتقوم فيقيم يتقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا

يمكنك ان تثبت الاقامة ٥ يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى واحتياج

تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور **قال الفاضل**

الشارح لما ابطل كون الصوره علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم

الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى

الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصوره التي يمكن زوالها عن المادة ليست

متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصوره الجوهرية اذا زالت عن المادة

فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة

لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصوره واذا كان كذلك فالشيء الذي يعقب الصوره

الزائلة بالصوره الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه

لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول

وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره ولو

كانت الهيولى مقيمة للصوره لكانت تتقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصوره وقد

بينا ان الصوره متممة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا

على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تثبت الاقامة **قال** ولقائل

ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لانه بين ان الصوره متقدمة على الهيولى ولما

كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصوره وقد كانت الحجة المذكورة على استحالة

على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصوره والاشياء التي هي علل لوجودها

يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**

حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصوره وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد

ذلك للصوره وجود عن وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية

الثانية ان علة الصوره تستقل بعلية ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصوره

وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف

فرق الشيخ هاهنا بين علل ماهية الصوره وعلل تشخصها لان كلامه يقتضي علم

احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها **قوله** على انها معلوله

من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته

فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ٥ قال الفاضل الشارح

اعلم انه يجب علينا ان نفتش هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

في هذه الاشارة اليه فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القيد من البين وضم ما قبله

الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثنا هذه الحجة

لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث ما لا تباين ذاته ذات

العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصوره لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة

عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري

تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل ما نحن فيه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة

للصوره لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يمتنع ان يكون الشيء علة لوجود

شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصوره علة

لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله

وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان

بالمادة منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولا لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولا لوجودها مثل مماساتنا هذه

اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي يزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكر ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا لم الحق اوجب وجود القسمين جميعا هذا لما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل في الوجود ان الحق يوجب وجود القسمين جميعا في الخارج

قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا يتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى كان الحال محتاجا الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يحتاج بعد ما علم الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت

في انه يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط **واعترض** الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان المضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى المضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا تكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان علتم هذا التلازم لا يعقل الا في المضافات قلنا دعوى انحصاره في المضافات مفتقرة الى البينة **والجواب** ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة غير محتاجة الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لدفع الالتباس اللفظي واما المضافات فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج منهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى الذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج منهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا يحتاج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل

في معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معًا وحال الهيولى مع الصورة تناسب هذه الحال
من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون
الصورة اقدم ذاتا من الهيولى واما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين
لا يمكن ان يعقل احدهما منفردًا عن مخالفه ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى وجودها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور

قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا تكونان في درجة التعلق والمعية سواء قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون
التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر
واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون
الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها القسمين ونفى واحد
وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة في المادة الكائنة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو
انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على
الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي
لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان يكون
الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق وصرح به
في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء
الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا
لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل
وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود

المستفادة منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق
عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات ولما كان بعض الحالات المذكورة فقد
سمي عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي
يقتضي تعقب الصور ويسمى معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى
لا اصل وجودها فهو معين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد
ذهب **الفاضل** الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد
الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة **واقول**
انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء
فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود
الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجد الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه
على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية تتجدد بها
ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع
ذلك والمعنى ان حمل على علة الصور فيبقى ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون
السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة
الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين
يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور ويكون فاعل التعقيب هو السبب
الاصل ولعله سماه اصلا لانه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط
المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن
الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة

الزائلة وجاعلة المادة جوهراً غير الذي كان بالفعل بما تخالفها من الأحوال النوعية

قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضاً بالصوره على وجه تحتمل فيه اشكالاً

غير هذا المحتمل ٥ قال الفاضل الشارح لما بين كيفيه تعلق وجود الهيولى بوجود

الصورة اراد ان يبين اي كيفيه تشخص كل واحده منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئاً وذلك انا

قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيره فذلك النوع انما يتشخص بالمادة

فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد

منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لا نا نجعل ذات

كل واحد منهما علة لتشخص الاخر **ولقائل** ان يعود ان تشخص كل واحد منهما بذات

الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد

منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما

ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره **ويمكن** ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة

فان انضمام الوجود الى الماهيه لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً

فكذا هاهنا **اقول** تشخص الهيولى بذات الصوره معقول فان الهيولى انما

تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصوره بل

من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين

الاول ان هذه الصوره لم تصر هذه الصوره بعينها لاجل الهيولى من حيث انها

هيولى ما فان هذه الصوره لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقه بها من حيث

هيولى ما لان الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه

الصوره فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث

هي مطلقه والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقته القابليه والاستعداد فكيف

تصير علة وفاعلا للتشخص قد بينا ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيره فذلك

النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابله للتشخص بعد تكثر النوع لاجلها

كثيراً لا من حيث هي فاعله لذلك بل الفاعله هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين

ومتى وامثالها المسماه بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة

من حيث هي قابله لتشخصها وتشخص الهيولى بالصوره المطلقه من حيث هي فاعله

لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئله من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل

الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان

يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره

والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب هاهنا والثاني موجود في العقل

دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود

الى الماهيه فغير صحيح ايضاً لانهما امران عقليان فلا يصح الحاق الامور الخارجية

من حيث هي خارجيه في احكامها بالامور العقليه من حيث هي عقليه **وهم**

وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرفع الاخر برفعه فكل واحد

منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة

كحركة يدك بالمفتاح اذا دفعت دفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس

اذا دفع دفع العله فليس دفع حركة المفتاح هو الذي يدفع حركة يدك وان كان

معه بل يكون اما امكن دفعها لان العله وهي حركة يدك كانت قد دفعت اعني

الرفعين معاً بالزمان ودفع العله متقدم على دفع المعلول بالذات كما في ايجابهما

ووجوديهما ٥ لما تشك ان التلازم بين الصوره والهيولى هو سبب احتياج الهيولى الى

الصوره من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع وليس احدهما

بالتقدم او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم

الذي يكون بين العله التامه ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة

الزمان ولا يكون من حيث الذات بل دفع احدهما بالذات اقدم من دفع الآخر ولذلك قيل عدم
العله علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العله مع ايجادهما معا اقدم من ايجاب المعلول
ووجود العله اقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب ان يتلطف من يتمسك ويتعلم ان
الحال فيما لا ينفك عن صورته في تقدم الصوره بهذه الحال ٥ الجسم الذي لا ينفك عن صورته
هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصوره حال العنصريات ان تعلق كل
واحده من الهيولى والصوره بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السوا
وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون
المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصوره وهي اما ان
يكون علة للهيولى او واسطه او آلة او جزء علة والاول باطل لما مر فهي اذن شريكة
لسبب اصلي يكون مجموعهما علة للهيولى وال **الفاضل** الشارح ولا تفاوت بين الكلام
في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى التي
هي المحتاج اليه بان علمنا ان الصوره اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل
مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل ساهمنا ان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشارح لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امرنا بالتلطف هاهنا في معرفة ان الحال فيهما واحد
واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا في شيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول
الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم
لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه
وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه ٥ الكميات المتصله القاره ثلثه انواع
الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبه نوع آخر غير جنسها

وهو النقطه فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثه والبسيط هو مقدار ذو وضع له
بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطه هي ذات وضع لا جزء لها والصوره
الجسميه لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم
التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطه لا لذاتها بل باعتبار التناهي
فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي
داخله في المباحث الماضيه بالعرض بقيت مباحث الباقيه فاورد هذا الفصل بعد
تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي
لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي
وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم
ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما
ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثه وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو
واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا
امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط
واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون
ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع
الذي لا امتداد له اصلا هو النقطه فالخط ينتهي بالنقطه وليست مقدارا لعدم
الامتداد فيها قال **الفاضل** الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم والنهايه من المضاف المشهوري فانها نهاية
لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي يتناهى
الجسم **واقول** التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثه امور اولها ماهية
السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده

وانقطاعه والنهاية لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم
واما نستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو متقارن ومتلازم
للاول واما الثالث فان اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي
السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله
والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه
جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا اثر يدخل في تصور جسميته ولذلك قد يحكى
قوما ان يتصور واجسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان
انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور
الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
تالفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل العلم بهما
ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحد ومشتملا عليهما او
لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز
مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل
اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة
مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول
الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ
هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح
يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان
يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما

ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما
يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة
النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان
فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا ينفعل الجسم وقال الفاضل معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزمه بواسطة التناهي وهو
يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا
بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض وكيف
يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب
بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم
كالاوسط في برهان الان اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر
واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من
المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري
فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
مشهورية وتارة مجردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له
ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض لمعروضه
فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل
كيف يخبط في كلامه ولا يبالي ان يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزمه لذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما
الاضافة باعتبار من نزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة
فمما يفترض عند الحركة والخط المحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة ٥ يريد

بان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضًا بواسطة التناهي وانهما لا يوضعا
لهما مع عدم التناهي ويجب ان نعرف اوّلا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط
واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين
الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك
بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة
حركة وضعية مستديرة حدث عنها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما
هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع
النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما
يعرضان للكرة باعتبار احد امور ثلاثة اما القطع واما الحركة قوله واما المركز
فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط
كوجود نقطة في الثلثين وسائرها لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء
في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزيه واذا سمعت في تحديد
الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان نفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم
في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها ٥ يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودًا
فيها الا باحد ثلثة اشيا احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون
نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر
واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة

في ثلثيها اى كما ان موضع النقطة في الثلثي متعين بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان
وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب اما
عارض او الفرض كما ذكره من انا قال الفاضل الشارح لا شك
ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدايره بالفعل قبل التقاطع والحركة
والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب
امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدايره موجود قبل هذه الا
حوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن تكون النقط غير المتناهية موجودة
بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام غير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب
ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع بارتفاع اسمه مع ثبوت معناه بل يندفع بان لا تفرض
والدايره اذا لم تفرض فيها شى لم يلزمها شى مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدايره
بل الخط الواحد المساوى له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة
في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا تندفع بان تقول انها
لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله
وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط
قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم
والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما
تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف تكون ذلك بعد حركتها ٥ افاد
ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين

شيء غير محقق بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **ملسة**

ما اسهل ما يتاتى لك ان تأمل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم

في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض

ه يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا

وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه

المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا

ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس

هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم

اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر

الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة

لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا

شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول

بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم

فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط

حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط

والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث

العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث

يرتفع عنها الامتياز الوضعي فيحكم بان هذا الحكم يستلزمه المقادير باسرها

ينبغي ان نقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها

تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع

ما بينها اجساما تاما محدودة القدر وتارة للاعظم وتارة للاصغر فتبين ان الاجسام

الغير

الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال

لتقديرها وتقدير ما يقع فيها احلالا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن

ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم **ه** يريد

ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد

في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها

وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان

ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون

بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى

والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما

مختلفة تختلف ابعاد ما بينها لتقدد الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض

لا يمكن ان يتقدد بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل

للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف

الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري

واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد

مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما

كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل

لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا

وجود لفراغ هو بعد صرف ذاته يسلكه الاجسام في حركتها تتنحى عنها ما

بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء الآن يريد ابطال المذهب الثاني وانما

ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في

الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات

الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا
أضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا أضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء
بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم
اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شأنه ان يكون مكانا للجسم
على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله واذا اسلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما فيها
اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما
وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله اشارة
ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا
تحرك كذا في جهة كذا او نحو جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من
المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة
وجودا ه يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على
الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما ستحقق نهايات
الامتداد قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء
نظير انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
ان الجهة مقصد المتحرك والمعدوم لا يقصد فاذن هي موجودة والثاني ان الجهة يشار
اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع
نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها يجب ان تكون الجهات لوضعها
تتناولها الاشارة ه يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة

التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا
القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق
فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة
ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة ولما
كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما منقسمة في ذلك
الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها الاقرب
الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال
يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان
كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد
في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان
تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك
وتتعرف جواب الحركات الطبيعية ه يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره
الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فبين اولا
انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما
حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يحصل ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في
الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس
الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك

ويكون قسيم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمه لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم

في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء

المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والاتحاد

ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة

وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد بعد تحرك

المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان احتج هنا في ذلك واعلم

ان الامر بينهما فرق واتصال فان ما تشككت فيه غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان

المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه

او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم

يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها

وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق

وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام ٥ الوهم هو شك في كبرى احد القياسين

اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير

الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض

انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما

جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان

معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح

في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات

وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع

وهنا الجواب جدلي غير مرضي ولذلك قال على ان الحق هو الفرق ٥ ٥

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تتميز باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها في تحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم

عليها بل يحصل بينها وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات

لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما

يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعدل عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا بد له كيف

كان ذلك من ان يتحدد بجسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض

في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم

اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان فلذلك كانت الجهات بهذا الاعتبار

ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو

قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا

الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه

بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن

قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات

والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض

الامتدادات على بعض قائما ان لم نعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات

غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل

الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل

ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين

واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطة والخطية والسطحية ان

سمينا كل حد جهة اوملعدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية الا الملجهات

ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تعارفنا فان المتعارف هناك ان الجهة طرف

الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات في اطراف السطح

ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا تتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل
والى ما تتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح
جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال
يمينا وهكذا في القدام والخلف والابدال فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخص
على طرفي قطر الارض يصير ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس
الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع
وعلى هذا لا يكون الى الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفيه ايضا
قوله ومثل ما تشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا
تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما في بيان
اليمين والشمال تبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما فسر اليمين والشمال بقوله فيما يلينا
فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب
تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه
قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة
ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنتعد عما بالفرض اي فلنتجاوز

عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في
خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره
فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والتحدد الواحد
حسب هو ذلك فانما يفرض منه حد واحد ان افرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحتمل جهتان
وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنان فالتحدد اذن اما ان
يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا
به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يتحدد طرفي الامتداد
بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد به جهة القرب واما جهة البعد
فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا معا ما لم يكن
محيطا ولم يكن التالي اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى يمكنه الا لمانع يجب
ان يكون له معونة في تقرير الجهة فيكون جسما ثانيا وبدون الكلام عند وضعه ولعباد
وضعه من البين ان تعدد الجهة وتحديدها انما تم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه
كيف اتفق بل من حيث هو كالماء موجبه لتحديد متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا
تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان
نقول قد تبين ان الجهة ذات وضع والجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في
شيء متشابه خلا كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية تعين الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وعدم مشابهته ولكون الجهة
بالطبع لا بالفرض فقط فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك المتعين شيء مختلف خارج
عما يساويه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما

اما جسم واحد تحدد الجهتين معًا او جسمان تحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم
الواحد يكون تحدده اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما
الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان
هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد
فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول هذا الثاني ايضا
باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على
سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف
في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بالبعد عن
محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو
واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان كل واحد
من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه فاذن لا يحدد الجهتان معا
بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات
(هامش: بلا نهاية لامكان اشكال احد الجسمين على الاخر)
لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات
دون على بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى
بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل فان امتنع
فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثالثا ذا وضع والكلام في وقوعه
في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان تعلق بهذين صار دورا
او تسلسل وهما باطلان فاذا بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو
واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر

(هامش: لانه تارك موضعه الطبعي)

فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة
كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبعي ويعاوده يكون موضعه الطبعي متحدد
الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد
جهة موضعه الطبعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط وذلك
الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب اخر ع يريد بيان امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة
عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة
موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز
الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل
هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبعي لان جهته متحددة عند وجوده
فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددا لا لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا
ويطلبه معاودا واوجب ان يكون ذلك التحدد بسبب اخر فذلك الجسم الاخر هو
علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد
متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة
لم يوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن
(هامش: احترازا عن المتصاحبين بالاتفاق)
الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا
يتاخر عنه ما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا
متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق
بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد
للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه ولا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ

الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثه كما مر والمراد هاهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب
نسبة اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجه عنه او داخله
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض
وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب لاجزائه الى الاشياء الخارجه
عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط به والى ما عداه مما هو محاط وظاهر
مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض
اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخله فيه واما بحسب الاشياء الخارجه عنه فلا
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا فنقول
قد مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهه فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على
الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا
لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهه ومحاطا بغيره ويكون لا محاله له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاود ه

قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود تحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ويضعه ثم يتحدد بعد
ذلك جهات الحركات المستقيمه ه معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول
لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدد به فيجب ان يتحدد
بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك بالثاني وبالثاني جهات الحركات
المستقيمه وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو

محدد الجهات لا يجوز ان تعليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به
فكفاه ما في الغاية في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات
لا بما هي الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب
خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وكأن ذلك زعما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على
ذوات الجهه يجوز ان يكون بالعليه لا من حيث كون ذوات الجهه اجساما فان الجسم
لا يجوز ان يكون علة فاعليه لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من
حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهه من حيث ارتفاع الجهه ورفع ذوات الجهه
لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهه بعد ما سلم تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهه
هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق
بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك
لان عدم الخلا المقارن لوجود ذوات الجهه فان تأخر وجودها عن وجود الجهه تأخر عدم
الخلا الصانعه والمانع عن التي يمكن معه فان عدم الخلا ممكن مع وجود الجهه
لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال قال الشيخ

فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون
فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق يكون له موضع
لا يفارقه ه يريد ان يثبت اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان ما يتصل به فقال
يقول في تعريف الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح

حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما
قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة
فله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط
الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيكون ذا الحصر
محدد الموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد
اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان
لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود فقوله يتحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله
فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشيا الخارجة عنه
انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل
للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد
ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية فاحديهما
اقدم فانها مستقلة الا ما هو اقدم لكن الشيخ بين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم
من محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي
وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل
والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره

الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك
الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك عندي لم احكم بذلك لاولويته
واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا هو النار ومحدد الما
هو الهوا وهو مما لم يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل
يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سوا كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة
كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الا
الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان
يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز حيز
النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول ذاهب
من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف
المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق
جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط و الفاضل الشارح اورد المتن
في هذا الموضع هكذا وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به
موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات للحركات المستقيمة ويتبين بان المحدد
ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد
به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات
المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا اي حاويا للمحدد الاول ان يكون
في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره
اقل مما بين ساير الاجسام وبينه ايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه

ولا يلزم من ذلك احتياج ما ذهب اليه في عقود انه فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان
قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي
ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع
ما يفرض له اجزاء يكون مستديرا ه المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او
متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة
يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن
هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض
وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعده عن جهة البعيد وبعده
اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها فهو اذن متشابه
اجزاء الشيء في الوضع هي الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة
الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع ه يريد بيان حال البسائط
من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان ونذكر بعض
تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية
والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعها وهي بانفرادها لا يكون مبدا للحركة
والسكون معا بل مع انضياف شرطيها عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون
فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا
يكون مبادي لحركة ما يكون فيه بالاول وعن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات
ما هي فيه لا اولا انها يكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسيط

الابل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اولا لا بمنزلة آلة
لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن
تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس
الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك لذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر
بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي
ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا
المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك ويتمايز في هذا التعريف قولهم
على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك
لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة
فمبدا الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية
ومبدا ما لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدا
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من
حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان متغايرتان فقوله الشيخ
الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام
اي هو الشيء الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا لان الافعال الصادرة عنه واحدة
وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا
الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان

مثل هذا القابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعًا شيئًا واحدًا قوله
والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لابد للجسم ان يلزمه واحدًا لا غير
مختلف ٥ ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل
والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئًا ما على ما سياتي
في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئًا واحدًا على نهج
واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم
البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف ٥ هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة تقتضي شيئًا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بيقيني
لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان
الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح
هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين يدفع هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة يصح مع كبرى القياس المذكور وهو ان الطبيعة
الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج
ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة الكل تعلم ان الجسم اذا خلي
وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن
في طباعه مبدا استيجاب ذلك هو يريد ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان
فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما فصل البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف في الاجسام
والثاني هو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان
لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب
جميعًا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقبل

وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم
موضعا او شكلا قسريًا كتاثير الحرارة والاناء المكعب الماء فان احدهما يصعده
والاخر والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق
منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى هذا يكون
الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذي
هو المقولة الذي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل
الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم
كليًا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
نسب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في
الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا
على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك لان وجود
العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجًا
او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجًا لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر
فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج
وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورًا مختلفة
يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع
المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام
فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما

قال مبدأ الاستحالة ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في المواضع
المعينة والتشكل بالشكل المعين ربما تزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يعود اليهما
بمقتضى طباعه مهما عدم زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لما زال
عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ الاستحالة كان في جميع الاحوال يستوجبهما

قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا
واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه وكل جسم له مكان
واحد ه لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الا
جمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط
لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء لا بعد وجود
الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي جزئيه المتمكن يقتضي جزئيه
المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخصه في اصل الابداع
لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب
يطلبه المركب اذ احصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب
البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول
وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج
بسببه الى مكان زائد على الامكان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط
بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان
المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو
اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية
وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب

مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه
مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب
فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه
ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان
ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها في
بعض الشيخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض
مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه
ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه
فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون
اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة
كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام
واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب
فظهر ان كل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف
القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي
يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ه
لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب
ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل
واحدا ويمتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر
اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك
يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كان الاماكن المختلفة للبسائط
دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على استوائها في طبيعة

واحده قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا
يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان
قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن اسنادها
ايضا الى الجسمية المشترك فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي
متعينة متمايزة عن المقادير الاخر تختلف باختلاف الطبائع فلا بد لذلك كما يستنده
الى الطبائع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة
والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يمكن ان
يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان
ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا لاجل اقتضائها الشكل بل هو مؤكد له
لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض
وانما عرض ذلك لذوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندهم لا يقتضي وضعا معينا
مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع
واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر
عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا
معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا واما الجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي
مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي يركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة لتحديب
الشكل المقتضية للاستدارة والتم لا يجوز ان حصول ذلك بالقسر وبان القوة

المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون
شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي
في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد كان
البعض منع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط
الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما
يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا
يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك
كرة تختص بها في فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة
بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول جسم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد
به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم
الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة
الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل
المختلفة فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي
هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد
كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالات لها لتعدد فاعلين متشابهي الافعال
تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما

تضعف ذلك في بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه ٥ يريد اثبات
الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وتحققه للجسم اذا تحرك بتوسطه
وسبب احتياجه اليه ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة
انما تقع في شيء ما يتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك
المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون
ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من البطؤ والسرعة والمراد من السرعة والبطؤ
هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة
لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضى اولا
امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر
او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير
ذلك بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل
ثم اقتضى بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه يحسه المانع ويوجد مع
عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا احتبسه بيده تحت الماء وهو كما
يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فاشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة
ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله المانع
واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه
اي تضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة
الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله

الا فيما تضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طبعها
وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول ٥ لما
كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث في طباع
المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما
يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما
تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعا
وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كون الاضعف اكثر
امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع
كالريشة او التخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما
كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك
المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الساكن في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان
يوجد ميلان كالحجر يحمله انسان فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويتحرك معه الهوى وهو
ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرى على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل

قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل قسري وبطل الطبعي ثم ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا
قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة
في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم
تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها وتشتد الميل بزوال الضعف
فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات
المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قوله والسبب وقد يكون من طباعه اشارة
الى الميلين الطبعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من خارج غيره اشارة الى القسري
وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري للطبعي وعوده عند زوال القسري كما تشاهد في الحجر المرمي
حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي
تحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة
بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة ابيل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة
بينهما لا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك
ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبعي
الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعديهما
معا وذلك بحسب تفاعل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند
وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه عند وجود ما يضاده كالحرارة
افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا
لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها وعند وجود ميل غريب تخالفه افناؤه وعند

خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبعي وههنا ما ينبغي ان يتفحص ليندفع الاشكال الا انه
يورد في هذا الموضع كما يأتي لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان دوران حبل يتجاذب طرفاه
بقوتين متباينتين وسعا فوقه وانما يكون الميل الطبعي لا محالة نحو جهة يتوخاها
الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبعي اما يتوخى الفوق
وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان واما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية فيكون لحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم
الطبعي في حيزه الطبعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة انما يميل بطبعه اليه
لا عنه لما كان الميل الطبعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبعي
وهو حالة غير طبعية كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان الواصل الى المكان الطبعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو
عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته
وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبعي حين يكون
في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة
ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبعي بل كونها في مكانها الطبعي هو كونها بحيث ينطبق
مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبعي
لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من
مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت
الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الواقع للذكور
لبنائه ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال

الحادث عند تقادم السبب كما قررناه ايضا ~~~ اداده الحسم الذى لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل
لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما ولتحرك
مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميلا اضعف
من ذلك الميل بعضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زمان ذي الميل الاول وعدم الميل فيكون في مثل زمان عدم الميل يتحرك بالقسر مثل
مسافة حركتا مقتسو دين دى ممانع فيه وغير ذى ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة
والبطو هذا محال ٥ يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما
بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشيا مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطو فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف
الباقيان فقد تعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد
من السرعة والبطو يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها
بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطو
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع
مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطو كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازا السرعة
ومقابليهما بازاء البطو واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة نفسها تستدعى شيئا من
الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطو تستدعى شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان
توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تجد النفس حالها من السرعة والبطو المتخلص
بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية الى مبدا دها طبيعة

او قسر ومحتاج الى تجدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وعدمها في حسب ذاتها
فكان تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما تجدد ميلا بنقصها وتتحدد
بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان
الطبيعة لا شعور فيها من حيث ذاتها تتفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون
لا يقع ايضا بسببه تفاوت والمتحرك في ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطو يكون بشى اخر اما خارج عن المتحرك
او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام
ما يتحرك فيه كالهوا والما بالرقة والغلظ واما الذى ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشى لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه
ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجي والداخل ارتفاع السرعة والبطو
من الحركة ويلزم منه انتفا الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجوب وجود
معاوق داخل فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطو كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطو وكانت
نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ
اعنى القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى
اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان
اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو

لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل
حركة عدم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير ما صلح
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فيجمعهما واجبة المعاوقة وتخص باحدهما فانقلتها فادون زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور واقول
الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
في زمان كانت بحيث اذا افرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء فرضناها لا مع حد منهما هذا
خلف انكسار المعاوقة بازاء حال الحركة في السرعة والبطوء كما قررناه فهذا الاعتراض
غير وارد لان الحركة بنفسها منفردة عن تلك الحال لا تستدعي زمانا لانها لا توجد اصلا
فضلا عن ان تستدعي شيئا كما مر وان لم يكن المعاوقة بازائها فالحركة لا تستحق زمانا معينا
لانها مع كل حد من السرعة والبطوء تستحق زمانا آخر وبما حاذ بعضها الازمنة المفروضة
في الطول اللهم الا ان نفرض الحركة متحددة على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة
المفروضة ويجعل المعاوقة امرا طارئا عليها بعد تحددها وتحددها وحينئذ
يكون الاعتراض واردا على ما ذكروه ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع
لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق
الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
ثم نفرض انه يتحرك فيها في زمان اطول وليكن جسم بالنسبة مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة

يمكن ان ينقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة
زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك
مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى
المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتها اليه فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما
تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وايضا فان
دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى المعاوق فقد دل ايضا على احتياج
الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام
الطبيعية مبدأن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة
القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه
ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متحرك في الحيز واللازم منه محال والجواب عن
الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وتنقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل
فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة
كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول
والاعتراض بالممنوع من التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي
وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا
باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون
المعاوق داخل الجسم الثابت بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه
وان يعاوقه القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة

مع فرض السادس في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيّنّا من الفرق تدبر

يجب ان نذكرها هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ذاتيا

ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل ه لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم

نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة

ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وقسم

وبسطه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل

من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في الابتداء حدوثه من محدثه

او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاودها اياه وضع او شكل صار

اولى به كما يعرض لكل مدرة ان تصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان

اخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف

احوالها من مكان طبيعي حتى تختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا او

لم يكن طبيعيا لا تنفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب

ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده

فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث

بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق

فذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو اصل اللواحق الغير المقومة وقد نفضنا ها عن

الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة ه وقد مر بيان

ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يتشكك في ذلك وانما اخره الى هذا

الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر

الميل بعقبهم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب

ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل

والوضع هاهنا ليس بمعنى المقول له بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون

الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز

ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق

او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم

او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى

بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث

ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل حصّله الناقل به وذلك

كما يعرض لكل مدرة من الارض ان تصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان

مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعه

على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما

امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك

عن مكان طبيعي حتى تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون

المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو

غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك

الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل

ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته على الجواب ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده

محالا الى وضع معين وشكل معين وبالجملة ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما واعاد كل جسم

ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع

واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه بجسميته ثم قال

واما المحدث وقد خصه بالذكر لمكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم

مكانا دون مكان الا لترجيح اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال

دون غيرها من طبعه واما المحيث كما مخصص واما لا لغيرهما كالاتفاق والاول هو
المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار
مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا سبب له بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر
وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشاره
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه محصول عليها من الامور الامكانية ولعلل
جاعله ويقبل التبديل عنها من طباعه لا المانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل ه احوال الجسم لا تخلو اما ان
تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول
وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل
والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة
عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع فمن امكن انتقال الجسم عنها
باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع وكان في ذلك الجسم مبدا
ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب
فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها
عنها ممكنا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل يعتمد
نفسه فتبنى عليه ما يتلوه اشاره الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء منها لذلك واجبا ليس منها فهي
بعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واما ذلك فبحسب الجو وفيهما من تبدل الوضع
دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير ه يريد ان الجسم البسيط المحدد
الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون
لمحدد الجهات اجزاء بالفعل فقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي له اجزاء

هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو خارج عنه وهو محاذاتها اياه والى
الجهة ان هذا الوضع انما يعرض عن تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعلة
لا مقتضى والنقلة عنها جائزة والميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم
ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدوره عما يعرض تعوق عن ذلك
بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان تعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او
مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك
الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع واستثناه
الله في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من تعقيبه
وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وبعكس هذه القضية
لقولنا وما لا يصح عليه الانحلال ليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد
التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي
حصول الاحتراق منه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل
مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
ايضا بان الاجزاء التي يفرض الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا تحدد وعليها تم الاساس فلو لزم
تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان
يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المذكور
وبعضها ينحل بما يحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان
الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن

الموانع العرضية عن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبادي ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم
فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من
الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة
من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد
مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائدا الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم
يوجبه العقل وان لم نعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم
بوجود ذلك المخصص بالاجمال فاذ ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة
على ساير الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل
بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا
ليس مما يحدد جهته ووضعه محدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل
٥ معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل بالاجزاء معنى هو نسبة وانت
تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن
٥ تبدل نسب محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة على محدد
يكون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يخالفه شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا
في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير تحدد الجهات متحركا على الاطلاق
ولا يكون على تقدير كونه ساكنا التبدل لما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذ تبدل
نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
يلزم

اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى
جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لها بحسبها اقتضى ميلا
مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له لا بحسبها فقد كان
خارجا قبل لبس هذه الصورة عما كان هذا المكان مكانه فرجع فهو متحرك في هذا المكان
بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم
٥ يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد
هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة
وسيجيء اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب
طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا
واحدا وعلى هذه المسئلة بنى هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة
ظاهرة فان [illegible] البسيط يكون اما خارج المكان الطبيعي او [illegible] الوضع المطلوب مع
ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع
المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ولنعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة
في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان
يقتضي طبعه الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان
في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي
مكانه هذا المكان وانه قد دفعه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل

هو في مكانه هنا فان الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل عن مكانه
ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل
بل انتقل قبل تكونه بما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدأ
ميل مستقيم ٥ فهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون في ذلك المتكون لصيق الجسم
الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق
ليس هو المكان بل المجاور ٥ الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد
وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس
لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على
الجواب ان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور
الشيء غيره فهو لم يكن حصل في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويمكن ان يقرر ذلك
بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان
المذكور بعينه عايد عليها اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء وصرفا
عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يبتدئ مفارقة في موضعه الطبيعي بالميل المستقيم
فهو موجود عن صانعه بالابداع ليس بما يكون عن جسم يفسد الى ؟ ولا يتكون ولا
يستحيل استحالة توثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده ٥ هذه الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية قال فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في
طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين
متنافيين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا

لا تقتضي توجيها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله
في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند
احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا
تقتضي امرين متضادين اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة
والسكون شيء واحد بالحقيقة تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان
كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس
امرا غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه والثاني للامكنة
مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك
على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة دون الاخرى فاذن
ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم
فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون معه فيه ميل مستقيم والثاني
انه لا يبتدئ مفارقة في موضعه لعلة انصاف دونه وقد بان ايضا بدل على ان الاستدلال
بهذا الطريق استدلال بالاثار وقد تفرع على هذه المسئلة مسائل الاولى ان ايجاد
محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكون
عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه
ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم والية والغالب فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى تقبل الوجود والعدم فبين الشيخ انه لا يمتنع

تها

في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقه
بالمعنى المذكور الثالثة انه لا يجوز الخرق ولما لتيام عليه وذلك لانها يستدعيان حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظه هذا
الى قوله لا يمكن مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها
لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النما
هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التحلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه وتخليته عن نفسه الخامسة انه
لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة توثر
في الجوهر كتسخين الماء المودى الى فساده وكونه هواء لا لان سائر الاستحالات جائزة
عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر
فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض
من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات
الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب
الصورة الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع
وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحد من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية
المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم
ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما موضوعه الحركة المستديرة من السماويات وان لم
يتعرض الشيخ لذلك ــــــــ الاجسام التي قبلنا تجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل
الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة ٥ لما تكلم على الاجسام

المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على الاجسام العنصرية فبدا بايضاح
احوال الكيفيات الاربع التي بها تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن
اجناسها وهي اوايل الملموسات ووسم الفصل بالنسبة لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها كاللذع الى الحرارة
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله تجد فيها اي تدرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل اي القوى
قد عرفت انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات
والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعها
معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدا للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير
بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحلل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية
من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب
ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا
على اضافات واعتبارات لازمة لها لا تدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في
تعرفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون
بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير
فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا
في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا
تقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات تفعل وان اللذع يفعل ما

يفعل بفرط الحرارة المفسدة للنفوذ واللطف ولأن التحديد يفعل ما يفعل بفرط البرودة
المفسدة لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصّهما بالذكر لانهما ابلغ
الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابها ليقاس ساير ما يشبهها عليها واما
الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة
والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط
فيها في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الاذواق الممكنة بينها على
ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يعرض
لها لكنهما جميعاً فعليتان لا انفعاليتان يشعر بها الذوق والشم عنهما والتامّل في طبايع
الممتزجات يحقق استنادهما جميعاً الى الكيفيات الاول وانما مثّل الشيخ بمثل طعوم
وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا
يحس بتاثير ها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله
وقوى منهيئة نحو الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الاستعداد الى السريع والبطي ليلا يتشكك
في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الاستعداد لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي
مما ينفعل بطيئاً والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والانفصال
والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفاً لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا بعد
الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف ويطلق الحكيم اهل
العربية ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان النقاع
هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد هاهنا ان يعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد الابيات

١٢٦

المناسبة والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال
الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها
الحركة والثاني الشكل الثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك
قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني ثبات الشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهوا المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب وان
الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة
كيفيتان يكون للجسم بهما استعداد الانغماز وعدمه عن المشكل الخاص وهذا هو الذي
ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس وان لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة
واليبوسة تنتسبان بحسب الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان
الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة
من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما ليعقل ما هيتهما عند
تصور حقيقتهما واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معنى
لفظيهما للامع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء ان الرطوبة
ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما
تفسّر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشي الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزا
مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم
التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ
ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره الفاضل الحركة والشكل غير الاستعداد المذكور
عينا فاذن يكون اللين عند الشيخ على ما عرفت به هذا الفاضل الشارح

الخامس

على عدم الانغماز وامن المقاومة

مجموع امور تكون الرطوبة احدها ~~الرطوبة~~ وحدها واما اللزوجة فعلى ما ذكر
الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد متصلا ولا يتفرق مثله
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والبلالة والهشاشة ايضا ان لما ... وظاهر
ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان تكون للشيء معها الخواص الانفعالية
ما قوله ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا
الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد
واعني بهذا انك تجد كل واحد منها اذا اعتبرته انحسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون
من الورق ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع
او الخدر وكذلك في الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم
التي يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل
من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا
فلغيرها من الاجسام واما سائر ما قيل ذلك فقد يعرى عنه جسم يسمى لما هاتي اثنتا جسم ادم
الكيفيات اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك ٥ الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء بسبب
ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا
تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو
عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر
ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمى الملموسات اوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما توسطهما
وهو الفعال والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما توسطهما وهو الانفعالي والمائية

١٢٧

اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان يمتنع الاعتبار لما هو من الجنسين فلذلك سمت
هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي تنفعل الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها
عن بعض وتسوق بعضها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي
لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات ـــــــ فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه
هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في
الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يحصل
بتنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار تبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من
الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركيب ويستدل بذلك على عددها بالاعتبار
الثاني تبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك
عليها وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد اخذ في ذلك
كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء
والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد الارض ... في تقريره ... مما
مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية
وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء والبرودة
للماء على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على
المشاهدة والاحكام التي لا تندفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا
شبهة فيه من هذه الكيفيات ووجد الفعل في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا
من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعال في الباقين اظهر ميز بينهما باسناد

كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبّه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية
تشتد وتضعف لا صورة تقوم جوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر
تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد الفصيح صيغة تدل على مبادأة طرفها للعلم (اي لا اشد ولا اضعف)
ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبّر
عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين
مع ان المراد عنده واحد وقال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والما
لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والما عين الحرارة والبرودة
ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه
به ولم يحتج اليه هاهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفية الفعلية
على الانفعالية وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا
لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية
الحرارة وقد ردّ عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة
ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الما فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو
البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الما لانها اكثف وان كان الاحساس
ببرودة الما لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من
النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالمايع هو الهوا
لا الما لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى
من الكل لان الاسخن الطف وادق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يدعي البنا على الوجدان اي الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام
في النظر الاول هو النار وابردها الما واشدها ميعانا هو الهوا ولم يات بما يمنع ذلك
من نازعهم القياس او استدلال وذلك بالاعراض عنه هاهنا اطيب القول

فيه في الشفا قوله والهوا بالقياس الى الما حار لطيف يتشبه به الما اذا اسخن
والطف ۞ لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد اتصافها بالقياس
بالكيفيات الخفية ايضا وفي بيان حرارة الهوا وبرودة الارض ويبوسة النار واما
رطوبة الما فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدا بذكر حرارة الهوا
والما قال والهوا بالقياس الى الما حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار
ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه
لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهوا بان الما يتشبه به اذا اسخن
ولطف (ولطف اي) فتلطف اي يتحلل ويتشبه به بتجزئه وتصاعده في حيزه لا بكونه هوا لان ذلك لا يكون
تشبها والبخار هو اجزا صغار مائية كثيرة مختلطة بالهوا ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو
اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهوا اسخن من الما لم يكن
اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت
وطباعها ولم تسخن بعلة بردت ۞ وهذا استدلال على برودة الارض وهو
ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقها سخونتها تكونت منها اجسام صلبة
ارضية يقذفها السحاب الصاعق ۞ يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصا
فانها على ما قال هاهنا تتولد من اجسام نارية فارقها السخونة وصادف لاستيلا
البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد
من الابخرة والادخنة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو
المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزا ارضية صغار
اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهوا وهذا اظهر قوله في الصاعقة

واليه العناصر الساذج بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تشعر النار حيث تستقر فيه الهوا ولا الماحيث تستقر فيه الهوا ولا الهوا حيث تستقر فيه الما ٥ لما بين ان هذه الاجسام اربع منها ثابت صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شي واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها وبهاثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضاؤها للامكنة المخالفة على ما

تشاهد الى اختلاف الصور وهو يثبت هذا الاختلاف في بعض الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها الامكنة المخالفة باختلاف قبولها الطبيعة لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاحمات بين العناصر المتجاورة يكون بينه لكن الشيخ اقتصر منها على ما يسمع صعود النار من حيز الهوا ونزول الما منه وصعود الهوا من حيز الما ونزول هبوط الارض من حيز الما وصعود الما من حيز الارض وهما انضا طاهران وهبوط الهوا من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر ٥ الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته ولذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر قوله ومن ظن ان الهوا يطفو فوق الما لضغط ثقل الما اياه محصله تحته مثلا لا بطبيعة كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر ٥ لما كانت الحجة المذكورة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يثبت الا في جزئيات العناصر دون كلياتها

وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه بحصلة تحته مثلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق فلذلك يطفو الاخف فوقه واصحابه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهوا والما اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر قوله وقد يرد الما بالجمد فيركبه نداوة من الهوا كلما نقطعه مدا الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الما الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هوا استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم يسق الهواء من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب ثلجا ثم يصحى ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في ان وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها او لا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين

لا على سبيل الطفرة فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطها
أعني لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء فحينئذ يكون ذلك التكون مركبا
من تكونين متقدمين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات أحدها بين النار و
الهواء والماء والثالث بين الأرض والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من
الكون والفساد فإذن الأنواع الأول ستة وهي بسائط وأربعة من الباقية تتركب
من بسيطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان
من ثلاث بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين
الهواء والماء لأن الكون والفساد فيهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين
أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهورا لكثرة المشاهدة
فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر
فإن قيل البخار يشتمل على أجزاء مائية قلنا نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم تكن فيه لأن
الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره
الشيخ وأيضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الذي يحدث على ظاهر
الإناء إذا أبرد بالجمد وأشار إليه بقوله وقد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك
لأن الندى الذي يوجد هناك إما أن يتكون من الهواء وهذا المطلوب وإما أن لا يتكون
منه بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكروا الكون والفساد
بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره أو يترشح مما في داخله والأول باطل لأن
الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فإن
الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تصاعدت جدا لفرط حرارة هوائه ولا تبقى مجاورة

للإناء على تقدير بقائها هناك أصلا أو شيئا يسيرا إما تنفد تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى
بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء أو يكون الإناء على حاله الأولى
وأما تناقصها فيكون حصوله كل مرة أنقص مما كان قبلها وإما تراخي أزمنة حصولها
فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير أن تجتمع
الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء إليه مع أن ذلك بعيد جدا لأن تلك الأجزاء الصغيرة
مع جذب حرارة الهواء إياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود خلاف
جميع ذلك لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحى عن الإناء
ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله كلما
نحيته تأدى إلى أي حد شئت وقيل على ذلك إن كانت برودة الماء مقتضية لفساد
الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء المحيط
ويتصل به هواء آخر ويصير أيضا ماء إلى أن يجري الماء جريانا صالحا وإذ ليس كذلك
فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد وأجيب عنه بأنا نجزم بأن الماء لصلابته لا يتكيف
بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فإذا ألح عليه القوة المكيفة
اشتد تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد المياه التي في الرصاصية
المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات والإناء المذكور لشدة تبرده يفسد
الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به
ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء أما
إذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده والثاني وهو أن يسيل الذي يترشح
مما في داخل الإناء هو أيضا باطل لوجوه أحدها أن الندى قد يوجد من غير أن يكون
فيه ماء البتة بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني أن ذلك يقتضي أن لا يوجد
الندى إلا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد إلا في موضع الرشح مطابقا

للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون
ليس لمانع موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود البذى عن الرشح بل منع اختصاصه
بكونه من الرشح فان هذه الصفة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا
وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح
لرقة قوامه وليس كذلك فاشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف
واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح باللعه وقال فهو اذن هو استحالة ماء ولما استشهد
الماء بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى
ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا
بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في
تلك الجبال فيضرب الصر هواءها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو
في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد
الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمد اياه في صميم الشتاء في المواضع التي تخلى الشمس
عنها وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في
غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي
ان تكون ولا ان المانع اياها عند ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة
للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما
بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيما ثبت

ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة
مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون ولا الفساد حكم بفقدان شرط او
وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودهما قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من
الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة
لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما نشاهده ولا يبقى لها حرارة محسوسة
فلذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الجديد
كما نشاهد من بواتق ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تترب حجارة صلبة فهذه الاربعة قابلة
لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو
بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها
املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء
والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه
بقوله كما قد تجمد مياه جارية تترب حجارة صلبة وذلك كما شاهد من بعض المياه التي ينعقد
حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا
بالقياس اليهما ولم يتنبه له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجمع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره

الفاصل السادح مما قبضته قرحة بعض اصحابه انهم المعدات المشاهده يحتمل ان يكون استحاله في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحالت حرارته الى البروده وهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا تثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يسمى الانكار لامور محسوسه وعلى تقديره يحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا مشتركا بهذه الكيفيات ومع ذلك نبقا الكيفيه التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دليل على حدوث صورة تحفظها اشاره وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول ثم الاجرام ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يحوي نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في الفضاء الذي ثبت كذا انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشاره اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشاره الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان الاول اشاره اليها باعتبار كونها اجزاء للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله ثم الاجرام ذوات الحركة المستقيمة اشاره الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يحوي نحو جهة فوق كالنار اشاره الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما ثقيله واما خفيفه على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن هي اربعة واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق منهما على

ما ذكره الشيخ في الشفا فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار تسابقه له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل خفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس فيهما الاعتبار تشارك النار لكنه يختلف عنه باعتبار الاول لا يرد من المحيط ما يرده النار قال الفاضل الشارح واما الخفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر انما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما على ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله اشاده تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل

الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمسك بان الجمد اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله

ليس بقوي لان الجمد جزء مفصول من كرة الارض والماء فيه موجود بالفعل والهواء اشتمل ذلك

الميل فيه ليس الا بالقوة واما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل

وبحسبه واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية

والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما حققه ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات

بانها لا تنفك عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء

المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما ينبغي لان

المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صادف غالبا على ساير الاجزاء يصير الاستعداد النارية

اقوى تنبيه هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة لصور وخلق مختلفة

بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ٥ بعد بيان كيفية تولد المركبات

من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي

نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس

غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور

كمالات اول لان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول لشي حاصل في المادة

والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور

كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما لا يصدر من النباتي ومن النباتي ما لا يصدر من

المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك

يشتمل على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع

ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب

الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سيتبين موجود احدي الذات متساوي

النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة

الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي لحسبها مواد المركبات تركبها والاختلاف ليس بسبب

هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على الاربعة فهو اذن بحسب احوالها

في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات

في القلة والكثرة وبقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد

التركيب باختلاف ذلك لا محالة فلذلك الاختلافات غير المتناهية في اسباب اختلاف

المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله تخلق منها ما تخلق اشارة

الى المركبات منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب

وقوله تقع فيها على نسب مختلفة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاجزاء

الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لصور وخلق مختلفة اشارة الى ان

الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبداها

المفارق والخلق جمع الخلقة للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى

الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية

وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات

المذكورة ولكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يخرج ذلك الجنس الجاوز عنهما

وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية

والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة

لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير وقوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها

تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض

للماء ان يسخن او ان يخاف عليه الجمود والميعان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها

محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف وتلك

الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض كاينة ما كانت لواحق ولذلك

لاتعد الصور من الاعراض وبعد ان نعرف ان الصور التى هى الكمالات الاولى والكمالات التى هى الكمالات الثانيه وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجه من الكمالات الثانيه الصادره عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صوره مقومه اى صوره نوعيه تصدر ذلك الواحد بها هو هو على ما بين فى النمط الاول منها سعث كيفياته المحسوسه واستدل على مباينتها بالشرح اثنتان ولمته الحجه الاولى قوله وربما تبدلت الكيفيه وانحفظت الصوره مثلما تعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفيه الفعليه او ان تحمل عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفيه الانفعاليه بمائيته محفوظه وهى صورته النوعيه فاذن المتبدله غير المحفوظه فى الحال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تصير نارا بعد زوال الحراره عنها ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قال الشيخ لان استلزام الشى كيفية ما حال البساطه لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ ربما تبدلت الكيفيه يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجه الثانيه وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها محفوظه فانها ثابته لا تشتد ولا تضعف والكميات المنبعثه عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانيه من آخر وجاز ان يكون اشد حراره من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك اشتدادا للصوره بل بطلانا لها وان لم يزل بل زاد عليه ما زاد فذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال

وهذا الدليل بعينه قائم فى الكميات لان القدر المعتبر فى نوعيه الكيفيه ان زال فقد بطلت الكيفيه وان لم يزل فلم يكن الزائد معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاستداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حالات غير قارة يتبدل نوعه اذا قيس ما يوجد منها فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن نوعا من ما يوجد فى آن آخر متوسطا بين كل آنين وتتحد جميعها عند كذا المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية الاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لقوام المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هويه المحل المتقوم بتبدله وهي الصوره فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شى واحد متقوم يكون هو هو فى الحالتين ولامتناع وجود حاله متوسطه بين كون الشى هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجه الثالثه وهى اعم من الاولى ليس تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض لكنايته ما كانت لوا حق لذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثه عن تلك القوى الطبيعيه الخفيه قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعه هى مبدا اول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكميات المشتده والضعيفه التى يكون لها اشتداد وضعف هما احد انواع الحركات منبعثه عن الصور النوعيه فنبه ههنا على ان الصور النوعيه هى الطبائع بعينها بالذات وهى باعتبار كونها مبادى الحركات والسكونات طبائع وباعتبار

كونها معومات للهيولي صورة باعتبار كونها مبادي للمتغيرات في عمرها قوى
قوله واذا امتزجت لم تفسد الصور التي فيها والا فلا امتزاج قال الشيخ في الشفاء
لكن قوما تداخلوا عوائق قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من
النوعيات وقوله هاهنا لم تفسد صورها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة
عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها
وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان
متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه
صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في
كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية
الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصورة
وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى تحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن
بالقياس الى البارد وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجمع في تلك الكيفية
المتوسطة وهي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات

في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها
وقوله المتضادة المنبعثة عن قواها اي المتخالفة قال الفاضل الشارح
لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا
الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها
بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة
فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي
كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة
اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله
في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي
في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء
الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء المائي
كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر
المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد واقول
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على
وجود الكيفية المتوسطة فيها ولا يحصل الا بالاستحالة فيها وهاهنا بحث
وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية
وهاهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم في الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة
هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور
فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية

مثلا في المبدا لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وان انفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها في آن ثم
ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها
نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء لو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت
فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار
من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة
بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية
وهم ويلتبس ... ولعلك تقول لا استحالة في الكيفية ولا في الصورة
ولم يحصل الملح جوهرا بل فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما نظن انه تبرد بل تثبت فيه
اجزاء جمدية مثلا ه وقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول
بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تتكون
هناك وكانت المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان المعه
لا توجد صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية
انما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وتكون
فيها ما كان نادرا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية

ان النار الحادثة ولهذا المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا
لكن الحادث نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما ذهبا الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا عن
شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد
هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه
بالممكن فقرره اولا على مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على
ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخضخض والمتخلخل
والمخضخض حتى تحمى من غير وصول نارية غريبة اليه ه هذا اول استدلالاته وهو ان
الماء لا يحدث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس
الصلب الذي تماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار
وهو ما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يخلخل قوامه بالتفريق فيتخلخل
كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة
وذلك لان السخونة تستلزم التحلل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا
قوله واعتبر حال المتسخن في مستحصف ... متحلل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن
بالتسخين على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا
في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والاخر متحلل في الوضع ... الاحتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وتسربها الى المائع
لوجب ان يسخن الذي في المتحلل قبل الاخر على نسبة التخلخل لسهولة النفوذ فيه دون
الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الاستلام محصوم مقدوم يمنع البلاغ في الشيء يمنع الشمو

الشمس ا

وفي بعض النسخ فيمتنع التشويه اذا كان لا يخرج منه شي يعتد به حتى يخلف مكانه فاشي يعتد به
ه صمام القنانة وقد شداد هاد فيها ما وضع فيها وهذا استدلال ثالث وهو
ان امتلاء الاناء المصموم حتى على التقدير لذلك المذهب ان يمنع عن تسخين مادته تسخينا بالغا
لامتناع دخول شي يعتد به فيه لما بعد خروج شي عنه اذ التخلخل محال وليس كذلك قوله
والعتيد طال القمقم الضياح ه وهذا استدلال رابع وهو ان القمقم اذا ملئت ما
وشدد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية بعد صبره ده اكثر مائها نارا
وتصح صيحة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من جيل المعادن بحدوث السخونة
والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون
معا قوله وانظروا بان الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله ه وهذا
استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما وضع فوقه والاجزاء البارده لا تتصعد بالطبع ولا
قاسر هناك فاذن هو لاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع فيرد ذلك لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع
على الجمد يتبرده وهم ونقضه او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك
والمخضخضة من غير تسخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكون
والبروز وانما اقتصر على الحك والمخضخضة لان تكون النار فيما غلب عليه البارد اغرب
وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم ان يقولوا الهوا حار بالطبع وبائر الخلخلة
فيه تصفية عما خالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة
قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة
لبقية منها فاشية في ظاهر الجرم وباطنه وكيف فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند
استشفاف البصر ولو لم تكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند الجمر لا يسعك
ان تصدق بكمونه كمونا لا يدركه بصر ولا تسخن ولا يحققه لمس ولا نظر فكيف ولو كان

هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بروز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل ه نبه
على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما تنفصل
ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما بقي لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على
سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع
ذلك البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا الا النارية
الباقية بعد التجمر لا يمنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يدركه البصر والسحق
ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي تنفصل
عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال
احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك تطويلا
واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون
لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز
ان يكون هاهنا مثله بان يقال ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند تنفيذها عنه
بالخاصية كان تقولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا اصلا ما قالته الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج بانها لو امتثلنا قصوا مثلهم والازمهم ما مر ذكره اعلم ان استضاءة النار
الساترة للمادة داها انما تكون لها اذا اعلقت شيئا ارضيا يشتعل بالضوء عنها ولذلك اصول
اصول الشعل وحيث النار قوية في شفافة لا يقع لها ظل ويقع للمانع لها ظل عن مصباح
آخر ه ويبين ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها والمراد باقتضاء
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة للمادة داها ليستدل به على كونها مشتملة على اجزاء ارضية

ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالصورة النارية بدل ذلك على ان النار
الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء منها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة
من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النارية قوية من سائر
اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها وعدمه الظل عن سائر المواد واها ثم مال ويقع
لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وتخيخه وانتشاره اكثر من حجم
الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان السقيف لكثرة انتشاره وخلافه لا يستر اد
الصنوبرية بجمعه النار ٥ هذا جواب عن سؤال ذكره بعضه وهو ان يقال لعل السقيف
وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم السقيف والظل
فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة وتخيخه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم السقاف الذي
هو اصلها ومع ذلك يكون السقيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** ويتبين
مما ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو التنبيه لما مضى **قوله** واذا استحال
اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت ٥ المتحلل
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس
اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد امتزاجا فيها لذلك واذا بلغ الجو الاقصى الحار
بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل
طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى الطرف الاخر وهو المسمى بالشهاب واذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير
مرئية لعدم الاستضاءة وظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء **قوله** ولعل ذلك سببا
طفوها احيانا عندنا ٥ وهو كما اذا القينا شيئا ملأ في نور متسعر صارت النار

مه شفافة لقوتها فان الشيء تشتعل ثم تنطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك
عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار
قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بخلاف النار
الضعيفة ٥ وذلك لان النار التي عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها
فتستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبقى حالها لها الارضية بحسب قوتها
وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب
الجنس ٥ الكلام كان في المركبات وفي بيان المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث
تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع
وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة مناسبة بحسب
المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر
العناصر غير مرئية وهو لبساطتها **سه** انظر الى حكمة الصانع بدأ الخلق اصولا
ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل ما خرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج
الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره نفسه
الناطقة ٥ الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي
فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل
كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من
الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول الاسطقسات الاربع
واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر واما الاقرب منها من
الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عند الشيخ غير موجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة

استعداده لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر
واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبتها
ما الى مبداها الواحد وبينها سنخية لان يفيض عليها صورة تحفظها فكلما كان الانكسار
اتم كان اشبه اكمل والنفس الفايضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح
على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره
واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس
بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشي هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل
السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه
انها ليست بفعل فاعل للشي بل انها انما صدرت عن فاعل الشي بتوسط ذات الشي و
بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات مختصة معهما لا غيرهما واعترض ايضا
على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت
بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان تتعلق
النفس بذلك الجلد لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء تجمع اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الاجزاء الثقيلة عليها وانما ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهي اول شي تتعلق النفس به ثم ان تلك
النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو هو
تلك الارواح ومنبعها اعني المفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو
يعدلها لان يصير مبدا للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد
عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى الجلد والانامل وغيره

وغيره فيتم جميع ذلك البحث على التفصيل المذكور في كتب الطب وهذا وامثاله ليس مما يخفى
على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمـــــــط
الثالث في النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية
لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى ما المعنى المشترك قولنا كمال اول
لجسم طبيعي اما الاول فقد مرّ بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي
فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من
افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق
والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي
ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيـــــه ارجع الى نفسك وتأمل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشي فطنة صحيحة
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم
في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع
والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء
طلق وجدتها قد غفلت عن كل شي الا عن ثبوت انيتها ه يريد ان ينبه على وجود النفس الناطقة
بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالنائم او بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك
فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقته حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط

كونه صحيح العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤدي به مرض فيدرك حالًا لذاته
غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس
باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس
بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شي
يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشي خارج عن جسده ايضا فان الانسان
في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شي حتى اعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما
ذا ابعاد وحواسه وقواه وكل الاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط.
فان اول الادراكات واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل
الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية (لانه بالوجدان) اولية او برهانية ثم حكم عليها
بانها برهانية ثم تحمل في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة
في الاشتغال بها **تنبيه** فماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك
من ذاتك أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة او عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها
فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها ادركت أفبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك
تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة
اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر
٥ يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غيرها ولا بتوسط
شي آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور في جميع احوال الادراك ما
هو وكذلك المدرك ومبدأ المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل
وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة من
آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شي آخر

لان المدرك منه ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر
الظاهرة او الباطنة لا بتوسط وعلى وجه لا يتصور تغاير بين المدرك والمدرك الا انه
تنبيه أتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه
وتبدل عليك كان اهابك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف مع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس
عن افعالها فبين به انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف يخفى
عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تكلفه من
تنبيك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه
حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ٥ يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست
بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا
فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها
وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما
ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو لكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر
البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه
الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها
لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين غفلته عن بدنه تجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل
اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن
وجملته وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية.

لا دراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما
سنذكره يعني المتخيل والموهوم ٥ وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بتوسط
من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك في اعتبارنا
الفرض المذكور جعلناك عن كل ذلك واما الجيب الامر الاعم فانه يعلمك ان اثبته فعلا مطلقا
فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه
لا به فذاتك مثبته لا به ٥ ن اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد تكون بعللها كما في برهان لم
وقد تكون بمعلولاتها كما في الدليل ٥ وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة فان وجوده
له اظهر من وجود علة فان ذهب وهمه الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره
فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه
خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته
وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من
ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة
فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل
ودام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست بعض اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته
وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه
وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر
بباله تصور النفس التي تقولون بها وكل ما يجعلونه غافلا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام

واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها ولا شيء ان يعلم
هذا الرجل العظيم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا
الى الجهال اشارة هو ذا يحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير
مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ٥ يريد اثبات
النفس الانسانية غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من جهة
اخرى وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها سيما غير المواد من حيث هي كذلك مبادي
لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة في قوى وطبائع فمن الافعال
الصادرة عنها افعالا مختلفة في قوى وطبائع حفظ موادها المجتمعة من
الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها
الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها
الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخرى من الاستقصات واضافتها الى موادها
وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال
مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة
التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية
واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه
فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتنا المدركة لنفسها اذ بها من حيث هي كذلك لا
يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية
والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ اولا يجوز

ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان
يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا
او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا في حركته
في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقل
فيه يقتضي السفل بل يمنع نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي
سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله بما بعده
كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع مقدمه بجهة الحركة
الارادية في الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والظاهر
انه يريد حال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان
جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا قوله بل
في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب
الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل وفي كل
حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من انسلاخ العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا
وايضا عند حركة النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصد
لها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس
كما في حال الهوى قوله وكذلك الحال ذلك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي غير ادراك

التشبيه ويستحيل عند لقاء الضد مكيف بكيفيته وهذا استدلال بالادراك
فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية
ما لا يتأثر عما يلائمها فيقتضيها في النوع ويمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال
المدرك على ما سيظهر ويستحيل عاجلا لكنها فلا يتشبه بها موجودة وكيف يلتمس المدرك
بما هو غير موجود قوله ولان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتئام من المزاج وكيف لا الالتئام وحافظه
قبل الالتئام وكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كالمحتاج الجامع الحافظ وفي
او علة يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود
النفس وهو ان المزاج كما مر انما حدث من استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج وتلتئم بعد
الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة
ليبقى المزاج موجودا اذ لا تفترق بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المتمم الوجود الى
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم
على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام وكيف
لا يكون قبل ما بعده اي كيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المتمم الوجود
فكيف لا يكونان قبل المزاج التابع الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك
عند فوت الجامع او الحافظ وهي ما لا امراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله
فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا
هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته

بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس والملابس كونه صورة
وكان كل صورة جوهرًا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء
بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق
اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم ساير الاعضاء الرئيسه التي هي
مبادي الافعال الحيوانيه والنباتيه ثم بالاعضاء المرؤوسه الباقيه وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اسند الشيخ من الافعال المنسوبه الى النفس
الاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل التالي لهذا
الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غريبه الا ان تبين وانما وقع الى الاستدلال
بالمزاج لانا نقصد انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه
بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يورد
على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول
صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفه ويجب من ذلك تقدم الامزجه على تلك الصوره
والان تقولون ان النفس التي هي صوره للحيوان جامعه لاستقصاته والجامعه للاستقصات
يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك
بان الجامع لاجزا النطفه نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان
يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظه له وجامعه لساير الاجزاء بطريق
ايراد الغذا اليه في رسالته المشتمله على اجوبه مسايل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك
العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجه على
ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس
فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوه
القوه المصوره لذلك البدن ثم نفسه الناطقه ثم بالـ وتلك القوه ليست واحده

باقيه في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنين وبالجمله فان
تلك الماده يبقى في تصور تصرف المصوره الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه
فحينئذ توجد النفس هذا ما قاله هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقاله الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعه استقصات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظه لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبره المزاج فكيف وقعت
التدبير بعد ذلك الى الناطقه وانما يجرى امثال هذا في فاعل غير طبيعي يفعل بارادات
متجدده وان كانت القوه المصوره مدبره والمصوره من القوى الخادمه للنفس
التي تكون هي للالات لها فكيف حدثت المصوره قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
وكيف فعلت بذاتها فان الاله ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه
القواعد الحكميه التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوه الجاذبه
اجزاء غذائيه ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوه المولده مادة المني وتجعلها مستعده
لقبول قوه من شانها اعداد الماده لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوه منيا وتلك
القوه تكون صورة حافظه لمزاج المني كالصور المعدنيه ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ الماده
الافعال النباتيه فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك الماده فتنميها وتتكامل الماده بتربيتها اياها
فتصير بتلك الصوره مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانيه ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقه تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبره في البدن الى ان يحل الاجل وكل شيء من تلك القوى في احوالها من بدء حدوثها الى استكمالها

نسَّامحرده بحراره تحدث في فحم من نار مشتعله تجاددُه ثم تشتد فان الفحم بتلك الحراره تستعد لان
يجمّر وبالجمر يستعد لان يشتعل نارًا شبيهه بالنار المجادده فمبدا الحراره الحادثه في الفحم
كتلك الصوره الحافظه واستعدادها كمبدا الانفعالات النباتيه وتجمّرها كمبدا الافعال
الحيوانيه واشتعالها نارًا كالناطقه وظاهر ان كل ما صار يصدر عنه مثل ما يصدر عن
المتقدم وزياده فجميع هذه القوي كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيره فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود
ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذايه الواقعه في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافه اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس
المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
لا باعتبار الاول وبالجمله فالغرض هيهنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ
شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شي اخر هو نفس سواء كانت نفس ذلك
البدن او نفس اخرى اشـــــاده فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند المحققين
يريد ان نفس ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركه والادراك وحفظ
المزاج هو شي واحد بعينه وهو تلك الذات المدركه لنفسها المذكوره في الفصول
المتقدمه ويشير الى كيفيه ارتباطه بالبدن ويبين انك واصحابنا يسعون عن الاخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فيها الجوهر فيك واحد وذلك لان الشي الذي يصدر عنه الحركه
الاراديه في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وفقد
علم بداعي بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت عند المحققين وذلك لانك
تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وانت اجل من مادتك باقيا
ولو عمرت سنين ويزول عند حلول الاجل بسويعات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال
والما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركه والادراك دون الانفعال النباتيه

لتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور فعلين عنك ولا تشك في صدور
الانفعال النباتيه عنك الا ان يبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثه
في اعضايك ه وذلك لان النفس واحده وقد يصدر عنها افعال متقابله كالشهوه لشي
والغضب على شي والدفع لشي والجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهيه لا تكون غاضبه
وبالعكس والاشتغال باحدهما دافع عنه عن الاشتغال بالاخر فادن هي مبدا اشيا
متقابله يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابله فتلك لا سيما من حيث هي مبادي للعركات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بالنفس ادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها ابها
ارتبطت بالبدن قوله واذا احسست لشي من اعضايك شيا او تخيلت او اشتهيت او
غضبت القت العلاقه التي بينها وبين هذه الفروع هيئه فيك حتى تفعل بالتكرار
اذعانا ما بل عاده وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات ه هذا
بيان كيفيه تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئه بسبب هذه الافعال
التي ذكرها وهي كيفيه من الكيفيات النفسانيه وسمي حالا ما دامت سريعه
الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كالمرتاض اسهل تاثرًا حتى
يمكن تلك الكيفيه منها ويصير بطيه الزوال فصارت ملكه وبالقياس الى ذلك
الفعل عاده وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئه
ما عقليه فتنتقل العلاقه من تلك الهيئه اثرا الى الفروع ثم الى الاعضا انظر انك
اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف
شعرك ه وهذا بيان كيفيه تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله تقف
الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشيه قوله وهذه الانفعالات والملكات
قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العاده اسرع الى التهتك او الى الاستشاطه غضبا من نفس بعض ه وهذه اشاره

لان هذه الكيفيات المذكورة في الحواشي قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها في اسام
هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة
والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا
للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشي هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج
عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون
مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي اقول لما فرغ عن اثبات النفس
اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى
الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة
الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل
ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات
عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة
التي يتحرك الى الملايم وعن غير الملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم
لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدا فصلي جنسا ونسبا في الرتبة للحيوان
بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته
كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة لا لغيرها وبعدما تقدم فنقول
الشي المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته الممثلة هي صورة
منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل الثاني لهذا
الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع وقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة
يتناول الامرين فان التمثل كما اذا احضر منتصبا عنده بعينه او بمثاله والادراك يعرض

له اضافتان احدهما الى الادراك والثانية الى الشي المدرك ولاجل ذلك احتاج
في تعريفه الى ايراد ذكر الشي وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله
عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك اسما يقعان على الادراك
يقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان لفظ المشاهدة نوع من
الادراك اخذ في بيان معنى الادراك فانه يحتمل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط فنقول
الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا
والجواب ان الادراك ليس هو كون الشي حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا
عند المدرك لحضوره عند الحس لا ان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن
بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحضور
في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحضور في آلة الحس يتصل بها الحس كما في ذلك
الا انه محلا للحس او لم يكن والاشيا المدركة ينقسم الى ما لا يكون حادثا عن ذات
المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما
في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة عن الخارج
ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الممثلة في
الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان يكون تلك الحقيقة اي الممثلة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك
او تكون مثالا حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول
على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة

بانی عن ما عنه مجسمات بل كثير من المفروضات لكن لا يمكن اذا فرضت في الهيكل
كما نفرض مثلا من المسموعات ليثبت به الحلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يحصى اصلا اذ لا
حقيقة لها في الخارج ولما كانت من مما تذكر نعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك
وفيما لا يبانه فابطال القسم الاول تخصيص الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال
في قوله او يكون تمثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون
الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فيلزم ان لا يكون ما ليس
بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة
الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن
التعريف ولا يسع ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة الى دفع
القوم فهذا واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف الادراك ولذلك لم يناقش فيه على ابداد
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى
المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك
المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين
الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتبين فيها انها
هي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم
كثيرا ما ناظروا في الفلسفة من قولهم ان النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك
الجزئيات فطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما

ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه من اعتراضات الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا
بد من امر في الخارج وحينئذ لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وان الصور المتخيلة لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من
الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء الذهني مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها
ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن
لم يذهب ولا عين له ان المحالات المتناقضة لا يمتنع ان يكون موجودة في الخارج ولا امكن
ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك
ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول
بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لامتناع ان يكون الانطباع
في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الماديين لا
حظ لهما في العظم والكبر من حيث ذاتاهما او لامتناع ان يكون المنطبع اصغر
مقدارا مساويا لما هو ذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير
من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد
الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان
الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل على ما في الكتاب انه يرد على القائلين بان
الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع
صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية
والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب

مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا أن هذا
البحث خارج عما في هذا الكتاب لأوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يشوش الغرض
ومنها قوله إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجودًا
لنا المحسوسات الخ. لا نسلم ذلك لما إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما
للمدرك إليها الجواب أن المذاكر معنى واحدا إنما يختلف بإضافته إلى الحسي أو العقل
فإذا دللت ماهيته في موضع على كونه أمرا غير كإضافة عرضت له الإضافة علم قطعا أنه ليس
نفس الإضافة إنما كان ومنها قوله حصول السواد والحرارة في القوة المدركة
يقتضي كونها سوداء حارة والجواب أن السواد إذا كان حصوله كما في ذات وضع فلا
محالة تكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها أسود بها من حيث هو محلها ولا
يلزم منه كذا أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له أسود وإن كان كله
لا يكون ذات وضع فلا يقتضي أن يصير محلها أسود وأما الحرارة فإنها لا تقتضي كون
محلها حارا إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنه أن
ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت جسما أو قوة جسمانية
أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل له آلة حارا ولا
اعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه ولا نشتغل
بها لئلا يقتضي تطويل شرح الكتاب على ما ليس في متنه وأما احتجاجاته بعد تسليم احتياج
الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنه أمر وراء ذلك الحصول فمنها قوله
لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا
والجواب أن حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك أو التشابه على معان مختلفة كحصول
الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة أو الجسم
وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه إلى غير ذلك ولما كان الحصول الإدراكي

معلومًا ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للإدراك لم يتعرض لبيان الأقسام بل
اقتصر على نفس هذا الحصول لبيانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الإطلاق ولما
لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدركا
السواد ومنها قوله وأيضا لو صح أنا إذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم بجسم
واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالما به والجواب أن اعتقاد حلول السواد
فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل وسخف وإن كان على سبيل حلوله في
المجردات فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما إلا التغاير في الألفاظ المترادفة وأما
قوله إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه نتشكك في أنه هل يعلم ذاته
وهل يصح كونه عاقلا لغيره أم لا ويدل ذلك على أن كون الشيء عالما بالشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له فالجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه
حصل لذاته وأن غيره بأي وجه حصل له فإن تعقل الحصول مختلفة فإذا حققنا الحد
وحققنا أن كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما جرى بيانه
لم نتشكك في ذلك ومنها قوله إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا
بعلمنا بذاتنا إما أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضا هو ذاتنا بعينه وهو
جماع التركيبات الغير المتناهية وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أن
لا يكون أيضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب
عنه أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون
له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره وأما قوله حصول الشيء للشيء
يقتضي تغاير الشيئين كإضافة الشيء إلى الشيء واتحاد الشيء بالشيء وذلك يقتضي امتناع
كون الشيء عالما بنفسه والجواب أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة
فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الاتحاد لأنه يقتضي عدم الوحدة

على الموجود بالذات وينتهي إليه الصورة لحصل في الخيال أو الجليدية والإدراك يكون في الحس
المشترك أو في ملتقى العصبتين ولو كان نفس الحصول إدراكًا لكانا معًا والجواب ما مر وهو أن
الإدراك الذي هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وههنا
الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتها أي الآلة التي
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما دونهما وكذا نعلم أن المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله وشبحه نفي السكر في الأوليات والجواب
أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم
التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما ذكره
من المعترضين أيضًا عليه وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في
الخارج والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه أن
المطابقة غير الشعور وإنما اشترطناه في الأول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ وأجوبتها قد اقتصرنا عليها إيثارًا للاختصار فإن فيها
فيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذ بالفطانة بين كمال الشيخ في صدر
الكتاب الشيء قد يكون محسوسًا عندما يشاهد ثم يكون
متخيلًا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلًا إذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولًا عندما يتصور من زيد مثلًا معنى الإنسان الموجود
أيضًا لغيره وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته
لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته الإنسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه
العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال وأما الخيال الباطن

فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن يجرده عن تلك العلائق
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها وأما العقل فيقتدر
على تجريد الماهية المكنونة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتًا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس
عملًا جعله معقولًا ٥ لما فرغ من بيان بعض الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها
وأنواع الإدراك أربعة إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك الشيء الموجود
في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل إدراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم إدراك لمعان غير محسوسة
من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه
فيها غيره والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء
أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الإدراك فهي
إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيًا والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن
الأولين والرابع عن الجميع لأنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن
الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك مشاركة
الخيال وبذلك يخصص مدركه ويصير جزئيًا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا
الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول وكل طبيعة كالإنسان إذا أخذت
من حيث هي هي صلح لأن يقع على كثيرين لأن لا مانع إلا على أحد إنما الخلاف في ذلك
بالإضافة إلى معان غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يليها شيء من تلك
تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئيًا شخصيًا هو المادة

اولا لان زيدا ليس انسانا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية وانما ساينه بشخصه
المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما فاذا الصورة
المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر
لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار
لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر العواشي الغريبة عن الماهية
جميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية
للاربع لا يكون غريبة عن الماهية واينما لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا يكون
مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا
ايضا فتفاوت في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها
في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا
ناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا
تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون نحوا من ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فان تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشتركة فيها
ثم اجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن
اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي على كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في
ذاته كذلك وبهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون
اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق
ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو والانسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي مباينة لهما معا لان
الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها انما يكون في العقل فقط وهي

وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي
هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص حصل
ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك
الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اتصاف
الها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر
مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما يشترط به في شيء آخر
ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما يشترط فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر
هذا الفاضل انها هاهنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا
جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة
والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن غيره ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به
يعده لان يعقله من شأنه ان يعقل بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء الذي
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا
غريبا لانه مجرد عما يعاند ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان
لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة وذلك الشيء لا يمكن ان يكتنفه الا بالماهية
وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وان لم تعقل كان ذلك من جهة القوة
العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا
بل العاقلة يحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله
بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون

ايضا عاقلا بذاته كما سيأتي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان
الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها
ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان
كل ما من شانه ان يكون معقولا لا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا
وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يثبت بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل
الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا
كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له
كالموضوع وذلك لان المحل ماهية معقولة لا مانع من تعقلها بعقل الحال فيها
فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب
بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة
لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو
معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره
فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره بحلول يحل به ذلك الغير وهو
المتنازع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته
والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى محل يحل بها لتصير معقولة والحق
ان ههنا المادة هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها
من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذات اوضاع وهي وجميع
ما يحل فيها يمكن ان توجد من حيث هي كذلك محسوسة لا يكون شيء منها معقولا ولا يمكن
ان يوجد مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو تمنع
المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فيكون لقيامه بالذات فقد

فهو هو

مجردة اتصافه بذاته لا بسبب محل عاقل كما سيأتي بيانه اشارة اعلم
تبرع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن او في شرح وان تقدم شرح
امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية
الاحساس بها محتاجا الى كلام طويل غير مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت محتاجة الى الحجة
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه
القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان
يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو يسمى معاني والمعينة
تعين اما بالحفظ للمدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها
واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدرك الصور واما لمدرك المعاني
فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات
الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني
وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت
الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم
الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب العلمي
ان يرتقي بالمتعلم عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله الست
قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله
على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه

صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فتنطبع اذن في بعض
قوى هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر
اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى
ان تحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى ٥ هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل
على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس
المشترك منفردا فهو قوله الشيء قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر
عند وصولها الى المكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة الا ان
تحصل في آن لا يحيط به زمان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير
البصر يرتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن هاهنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري
شاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى
لهذه القوة وهي التي لاجلها تثبت بالمشترك وانما ذكرها هاهنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا
يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهوا بان يكون كل شكل يحدث في جزء الهوا
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى
خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة اذ يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك
في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيد

والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند وصول التشكل اللاحق يقتضي الخلا فان
التشكل الحادث في الهوا لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد
خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه
مع كونه مستلزما على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما يقابل البصر ولا يكون في حكم ما
يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة
الى الخيال فاستدلالا على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
غاير الحافظ وحجته هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني هو ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس
التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على قصد بينهما فانهم
يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوة تعرفيه كالارض واما افتراقهما في صورة تدل
على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بتعدد ثان او كان وجوه
الصدور ان مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو ارتسام الصور المادية عند غيبة
المادة ثم يصير منشأ للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بتعدد ثان وكذلك
تلك الصور اليها وكذلك الابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعله لكثرة وجوه الصدور عنها
قال والثاني ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى
واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث حكما جزئيا ما قضاء للحكم

الكل بأن كل ما أحس شيئا فهو ما حفظه فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة
قال والوجه الثاني أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب
تغاير القوتين فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة
دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا أيضا ضعيف لأن تجويز الحصول في الحافظة
عند حالة الذهول يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر
وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الأمر وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تحكم
وتذهل عن غير نسيان وتنسى فإن قلتم حافظها العقل الفعال قلنا وليكن
هو حافظا للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو أن الإدراك حصول
الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت
حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه لا
يصلح لتمثل المحسوسات فيه فلا يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
وأما قول الشيخ في إثبات القوتين يمكننا أن نحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم
فاستدلال لمشترك على وجودهما معا وهو مبني على أن النفس لا تدرك المحسوسات
إلا بقوى جسمانية وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد
من المحسوسات فإذن لا بد لها من حاكم على أبيض ما أنه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا
كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها أيضا لا تقدر على ذلك
إلا بقوة حافظة للجميع لا تستعلم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر ولا
تمثلاته واعترض الفاضل الشارح بأنا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم
بكلي على جزئي والحاكم يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة

للكليات مدركة للجزئيات والجواب أنها مدركة لهما وتلزم منه أن تكون النفس
لهما ولكن لا لأحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على إبطال القول بالحس
المشترك عليّ بالضرورة إذا ذقت طعاما أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
أن يقول بل هو العقب أو الكعب وإذا أبصرت شيئا فلست أبصر به مرتين أحدهما بالعين
والآخر بالدماغ والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان
طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحدة
جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الأول أنك أيضا بالضرورة تجد الفرق
بين الذوق وتعلم أن محل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني أنه استبعاد محض وذلك
لقياس الأمور الذهنية على الخارجية قوله وأيضا فإن الحيوانات ناطقها
وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق
الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكبش معنى في النعجة
غير محسوس إدراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها
وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم
الحاكم بها غير الحافظة للصور ٥ هذا بيان إثبات الوهم والحافظة أما الوهم
فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها كإدراك العداوة والصداقة
والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة
تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
قوة تدركها ولونها مما لم يتأد من الحواس في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك أيضا بأن الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الأمن منه
كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله وأما الحافظة فإنما يثبت مغايرتها
لسائر القوى بما مر وما في الكتاب ظاهر وأما قول الفاضل الشارح الصداقة

اقه

التي ينتهي ولذي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من استحضار
جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة لا الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه
الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله**
ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس
المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم
الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم
لا سيما في الجانب الاخير ٥ ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ وقد فارقتا الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة
العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفان يلتقيان ثم يفترقان الى العينين والحامل لقوة
الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم
الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى
الى اللسان والحامل لقوة السمع هو العصب الاول من الزوج الخامس الذي منشاه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا العصب بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل
[interlinear: الذي ... على الزوج الرابع والعالم بذكر ... الحواس]
لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه
الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلا طائل لقول الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كرأس عين يتشعب منه خمس انهار وكأن الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك
والخيال الا انه في مقدمه وكذا البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال احرى وانما
مبادي الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مبادئها
[margin: اي الى الارواح التي]

مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر المادة بما يشير
الكيفيات المحسوسة في الاعضاء ب اي آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع
الوارد على تفسيره والمادة ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس
محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس لتمهيد طرق سيرها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك
النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال
الارواح [illegible] في موضع بعدها لا احساس وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله**
والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ٥ قال الشيخ
في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا
[interlinear: اي جزما]
كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر
الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها لا تستعمل
المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وبعدها قوة
[interlinear: التي تختص بالبطن الاوسط]
والرابعة ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل ٥ معناه واضح والمراد من الجزئية ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ثم
بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك امتنع انه متصرف بالتركيب والتفصيل
بطل قول [illegible] على السبيل لا بد وان يحصره المتصرف عليهما وايضا استخدام الوهم اياها
تصرف فيهما فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست
بمدركة وتصرفها في شيء يستدعي حضوره لا ادراكها لها ولا لحيوان يكون [illegible]

[margin: مصدر اكثر الافعال المتعلق بالروح الدماغي في الحيوان واخصها التجويف الاوسط]

متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين
مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقيه
من القوى هي الذاكره وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو الثالث
هذه هي القوه الخامسه وهي حافظه المعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكره
فان الذكر لاينتهي الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوه وجب ان يكون القوى ستا وهذا
سيذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العباره وههنا
موضع نظر فلسفي في انه هل القوه الحافظه والمتذكره المسترجعه لما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوه واحده ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا
لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوه تعني الحافظه تسمى ايضا متذكره
فيكون حافظه لصيانتها ما فيها ومتذكره لسرعه استعدادها لاستثباتها والتصور
بها مستعيده اياها اذا افتقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المخيله فجعل يعرض واحدا
واحدا من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكره ولكن باعتبار اخر
والحق ان الذكر ملاحظه المحفوظ فهو مركب من ادراك الشي اولا في وقت اخر وحفظ
على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظه بالفكر فاذن
الذاكره ليست هي قوه بسيطه بل هي مبدا فعل مركب من افعال قوتين مدركه وحافظه والمسترجعه
مبدا فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفه ومدركه وحافظه وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقاله الرابعه من الكلام
الطبيعي يشبه ان تكون القوه الوهميه هي بعينها المفكره والمخيله والمتذكره وهي بعينها الحاكمه
فيكون بذاتها حاكمه وبحركاتها وافعالها متخيله ومتذكره فيكون متخيله بما تعمل في الصور
والمعاني ومتذكره بما تنتهي اليها عملها واما الحافظه فهي قوه خزانتها فهذه حكايه الفاضل

وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه
هذا متصلا به وهذه القوه المركبه بين الصوره والصوره وبين الصوره والمعنى وبين
المعنى والمعنى هي كانها القوه الوهميه بالموضع لا بالحكم بل من حيث تحمل الفصل
الى الحكم وقد جعل مكانها واسطه الدماغ لتكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصوره
وهذا الحكم صريح بان جانب المتصرفه والوهميه عضو واحد ومذهبه ان القوه الواحده بالآله
الواحده لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن
مصدر هو جسم واحد يدل على استعمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعا وهذا الى لا
يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهميه هي بعينها المفكره والمتخيله
والمتذكره ان جميعها بالذات واحد وكيف والمتذكره التي هي الحافظه على ما ذكره
فلا شك في انها الخازنه التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهميه بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان هو الناطقه ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى
الحيوانيه قوله وانما هدى الناس الى القضيه بان هذه هي الالات ان الفساد اذا
اختص بتجويف اورثت الافه فيه هذا استدلال يتعلق بالطب على كون هذه الا عضا
مواضع هذه القوى والطب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم
انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطبا ثلث خيال وآلته البطن المقدم
وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدوده وذكر وآلته البطن الاخير قال الفاضل
الشارح هذه الحجه لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضا لانها يحتمل ان يكون مفارقه
ادفاعها بعضو اخر واما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الات او شرائط
العامل يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لا يثبت بهذا الاستدلال الا كونها
الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمه بالارواح المحصوره في هذه الاعضا او شي

اخر لانه عشا اخر قوله ثم اعتبر الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاخص بالجرماني
ويؤخر الاخص بالروحاني ويتوسط المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين
عند الوسط عظمت قدرته ٥ هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ
من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على
العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم
دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة
ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال لا يكون الحس الظاهر في مقدم الراس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي عجيب
ثم لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه فلم جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احساس الحيوان
باللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس
الظاهر هناك بل علله بذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا
الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني من المقالة الثالثة
عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولنتمم للدماغ لان اكثر
عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة
المقدم اولى وذكر في الفصل الذي ياتي بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم ينبت بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ ويحس
السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك
بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ

الحس الظاهر في مقدم الراس

النفس الناطقة هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا

اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدرك
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل هي خالية
عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات
وللمحسوسات بالالات وقد تقدم ذكر ذلك على ان ... في التكرار **اشارة**
واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس
الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات ٥ يريد ذكر القوى التي تخص الانسان
بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات
لكونها مبادي افعال مختلفة وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات
لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى
تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية
وهي انما لهذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي
القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان
يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة
وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ٥ قوى النفس
تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها تاثيرا اختياريا في البدن الموضوع لتصرفها
مكملة اياه بالتاثير الاختياري والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها وتسمى
الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم
او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهرها لشروعها في العمل الاختياري الذي يعم بالا
نسانية الافراد وذلك ما يسعى ان يعمل في كل باب وهو اذ ذاك رأي كلي مستنبط من مقدمات
بعضها اولية وبعضها تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها العقل النظري ثم عقيبه
ان يحكم بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال

تفصيل مراتب العقل اولها العقل الهيولاني

معلومات تجربية او محسوسة الى ان يحصل الراي الجزئي الحاصل بفعل بحسبه وتحصل بجملة
مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها
عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيا بها
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا
ان كانت اقوى من ذلك وتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول
المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا
الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة
الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول هذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف ايضا
بحسب الشدة والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون
للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء وقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع
في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة الوسطى تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند
حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية فيحصل الاستعداد لتحصيل المعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق
بالنفس اليها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر

العقل بالملكة والقوة القدسية

العقل المستفاد

وجه تسمية العقل الهيولاني

المعقولات الاولى هي العلوم الاولية الضرورية

تنبيه القوة القدسية

ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر
مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يجل شانها واما قوتها المناسبة
للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات
الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك
المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل
ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات
الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض
نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل
القوة القدسية وذلك سهو منه تشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشا هذا
السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى فهي زائدة الحقها الناسخون خطا والصواب اتصال الكلامين وليس قوله
تسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله وان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيا لاكتساب الثواني
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت
الاشارات المرتبة في المثل الوارد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة
كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الاية
مطابقة لهذه المراتب وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة

قياس عقول الناس في استفادة المعقولات قياس ابصار الحيوانات

لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة
لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك
من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل
بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور
المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى
نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل
الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الاتصال لا تحصل الا بعد
حصولها بالفعل مرارا والعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل
بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والنباتية بنسبة
ولعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه
مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما
تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما
عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له
او في حكمه ه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس
اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر انه مستعينة بالتخيل
في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالتفكر
وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني
المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة
في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت

وربما تأدت وتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس
فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن
مع الحدود الوسطى كذلك في غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار
الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما
هو وسط الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من
العلوم المتصلة به والفرق بين الفكر والحدس اولا بان الفكر لا ينفك عن الحركتين ولا امكان الا
ان الفكر لا يكون مؤديا الى العلم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور
في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاولى
بالفكر دون الحدس وقال الحدس ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن
منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط
والى ما لا يقترن به ساقط عنه وذلك خبط يشتمل على مخالفة المتن على الساقض
الصريح اشارة ولعلك تشتهي ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان
وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا
يعود عليه الفكر ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما
كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة
يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر ه يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته
والاول يكون في الفكر اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر

لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوه في النفس ولتلك المراتب طرفا نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكاره بحيث عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل للشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم و دفعه او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشبه على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرفا النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وهاهنا للكتاب طاهر اشـــــاده وان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان المرتسم بالصوره المعقوله منا شي غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصوره التي قبلها قوه في جسم او جسم ٥ يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفيه افاضه المعقولات على النفوس الانسانيه ولما تقدمت اشاره ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوه الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صوره معقوله فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صوره محسوسه او متعلقه بها فهو اما جسم واما قوه في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجه وهو ان هاهنا ادراك الشي وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصوره فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها الذي فيه شاوا النسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهاهنا شي هو المدرك حافظ للمدرك يكون الصوره حال الذهول موجوده فيه وحال النسيان غير موجوده فيه والا لكان النسيان والذهول واحدا اما القوى الجسمانيه فقابله للقسمه الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابله للتجزيه واما العاقله فلامتناع الانقسام لما سياتي فلا بد ان يكون شي غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانه حافظه لها وذلك الشي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لانا النفس بحسب هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمه فيها بالفعل بل بالقوه فاذن هاهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني

في اثبات العقل الفعال

ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله واستعلم ان شعور القوه بما تذكره هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصوره اذا كانت حاصله في القوه لم تغب عنها القوه اشاره الى حال حصوله للادراك بالفعل وقوله ان القوه ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها فلم تكن قد حدث هناك عن تمثلها فيها ثانيا لكون الذهول مشتملا على زوال ما فات المعاوده الى الادراك بمعنى تجدد اما لتلك الصوره وقوله فسداد ان يكون الصوره المغيب عنها قد زالت عن المدركه زوالا ما تحتاج لذلك وقوله اما في القوه الوهميه التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوه اخرى انكاس كالخزانه لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوه اخرى هي لها كالخزانه في الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح لمطالعه الخزانه والا لتعاف اليها من غير كسب جديد ومثل هذا امر ممكن في الصوره الخياليه المتحفظ في قوى جسمانيه فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو ادراك قوه عضو والذهول عنها لقوه في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي اشاره الى ما قررناه من امر القوى الجسمانيه وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل يقول انا نحن نحفظ المعقولات نتطلبها ثم نحال ليس اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني ولا منقسم وليس فيه شي كالمتصرف وشي كالخزانه ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشي من الجسم وقواه كالخزانه لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشاره الى حال القوه العاقله واحتياجها الى حافظه وقوله فبقي ان هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصوره المعقوله بالذات بصحه ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم نقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشاره الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم

لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة ۞ قوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها
الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة ۞
اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون
سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة
المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي
قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل
الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب
الحس او الى شي آخر من امور القدس ۞ اشارة الى حال الذهول وسببه وتمثيله
بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شي بالنفس المعرضة عن المجردات قوله وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال ۞ اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة
عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شي من العقل الفعال فسبب الانجلاء وههنا
ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
ومشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعترض افاضل الشراح مكرره وقد
سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل موثر في شي لا يجب ان يكون
موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والطعوم
والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتي
البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها

اما ما دل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة
بالعقل بالفعل ۞ لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس
هي العقل الفعال والعلة القابلة بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان
يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن يجب ان يكون علته ايضا حادثة
كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد
العام الانساني والمتوسط هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاول التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة
المذكورة وانما تم الاستعداد بها ونسبتها الى النفس اي الذي يجب حصول الصورة معها اولى
وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس
والقوة القدسية اشارة كثيرا ما تتصرف النفس في الحالات الحسية في المتخيلة
اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة فتكتسب للنفس استعدادا
نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها
وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص
عقلي لمعنى عقلي ۞ لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل
الاجمال واراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان
يكثر تصرف النفس في الحالات الحسية كحال زيد وعمرو في المثل المعنوية كمثال هذه
الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها

بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة
الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها مع
في البدن وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني
التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور فيه لا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كلي وجزئياته تحقق ذلك بمشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة
صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تستفاد عن الجزئيات الا للنفس بل
ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان تفيد هذه المخصصات معنى عقليا كاجزاء
الحدود والرسوم وكتصور الملزوم وما شابه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم
وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة
الاطناب اشــــاره انا اسهبت الآن ان يصح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم
ولا في ذي وضع فاسمع ٥ ينبغي بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس
بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح اراد هذه المسئلة كان
بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية
ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر
ساير البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية
النفس كما انها قبل اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت
لها كمالات تصدر عنها لذاتها بغير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات
واراد في النمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن وبقاءها مع كمالاتها

الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما ولا جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين
الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير فصل على ما سمع في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح
فيما ذكره الشارح اختلال اصلا قولــــه انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم قد تقارنه
بها تصير
اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم
في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير
منقسم ٥ اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله قد يقارنه اشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة
مثلا فانهما لا ينقسمان انقساما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود وغير
متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
غيرم
بقوله الشيء المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد
يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل
المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو كذلك
بهم
المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو
ذو خط او خطوط واحد او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من
حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير

قوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يحاذيه شيء غير منقسم واما من
عدم ذكر الجسم الاول لان المحاذاة هنالك لا تصادق المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس
مقارنته اياه هي المقارنة بل المانع عليها اسم المقارنة لا يعني واحد هو له في المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والكائنة المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية
بالفعل ومع ذلك فانه لا ينبغي كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل والا لكان
في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فاما ما يعقل لا ينقسم فاذن حيث
لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم ينقسم ه المانع من تمهيد
الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم
منه محال ذهو الشامل كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير
متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما
يكون واحدا بالفعل ويكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب حاصل
لان كل كثرة مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال
المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت في المعقولات ما
هو واحد واذا اعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم
في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من جنس لحوق طبيعة اخرى له لانه
انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث
هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم
وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية فمحل المعقول
الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما شانه ان يعقل
بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة والمانع قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع لعرائه

من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان
ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما يقبل الانقسام بالفعل
فلا يخلو ان ينقسم الى متخالفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل
بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان
لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو يتحصل له اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم
الذي هو جنس له انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان
يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك
اورد الشيخ هذا الفصل لتعطيل هذين الاحتمالين وتعيين الحق مما فيهما
ه وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية
قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع ه الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين
وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم
الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد وينقسم بانقسامه والقسمة مبنية على ايراد
هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو
اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا
وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك
بل كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من وجوه
اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل بانه لا شرط
للاخر وهو يلزم من ذلك ان يخرج من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون له الجميع مغايرا زيادة
في الحد او العدد كتشكل ما او عدد كما في القسمين ولا يكون القسمان جزئي محض
ماهيته هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئيه لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث الاقتبلاء فيخ

القسمة فيه لا يكون الجزان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً فلا يكون معقولاً وقد
فرضناه معقولاً والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين
شرطاً مع الاخر في استتمام المقصود الفعلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضاً فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضاً فانه قبل نوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم
يكن معقولاً واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطاً بل يكون هو بنفسه معقولاً
وكل واحد من القسمين بانفراده ايضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل القسمة الى الاجسام فباطل ايضاً
لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولاً وكمقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار ثانياً وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه
عن ذاتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله فان لم يكن شرطاً والى الخلف اللازم
من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقوله
مع ما ليس يدخل في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة
عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهو عارض لها بسبب ما فيه قد وقع اقل منه بلاغ فان
احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة وان كان منشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد
هيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فلبثت في الصورة المجردة
وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه وقع ما دفع اولاً عنه كفاية فان احد القسمين
وان كان مشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها
مجردة كانت مغشاة بعد هيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل عن القسمين او تفريق اذا
اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان المعروض الحاجب

تشابهين لا تعرض الا للماديات فهي بعض وضعاً ما لا محالة وقوله فليست في الصورة
المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيشعر بملاحظة
النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها وشمها
في ذي وضع وقبول انقسام ٥ لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم
وما يتبعه بيّن وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا
اذا احسسنا بوجه انسان فعلاً وتخيلناه فلا بد من ان نلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة
او جهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضاً كونهما على بعد
مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية
تعارنها وتلك الملاحظة بعينها الا ان يكون رسمها الحسي ووشمها الخيالي في ذي
وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس
اولى لان الحس انما يحدث اثر الشيء والوشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع
في الشيء الذي يطبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البياد ووشماً وهو بالخيالي
اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة
النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وتظهر منه بطلان قول من
ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية مع النفس
الجزئية ليست بمجردة بما ذكره وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن
اللواحق لكان كافياً في بيان تجرد النفس لا بل صحيح نقول كل حال في محل فهو ذو وضع
وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست حالة في متحيز
ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على المطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضاً في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورد ها

على حده اقرب مأخذًا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اذا وجدها هكذا الصور العقلية
ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي
قولنا المرتسم المعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات
وهو ان الهيولى عندكم مجردة وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل وجودها ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي
كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم تنبيه او لعلك
تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الواحد
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة فاسمع
الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة
العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة
كانت فصولاً وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد بالفصول الذاتية المنوعة
كقسمة الحيوان باضافة الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات
ولا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلاً للشركة او لم يكن فان كان
القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان
بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل
فيه لا يكون معقولاً بل يكون محسوساً قوله انه قد يجوز ذلك ولكنه يكون الحاصل كلي

كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءاً من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ويكون مجموعها حاصل المعنى
الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الجزئيات ولو
ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق فرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان
غير الوجه الذي تشكك به اولاً من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا قول للتنبيه على
مبنى الحجة فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءاً من الصورة
الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقو
نوعية كالانسان والفرس ويكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي
كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى
الانسان وايضاً لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان
المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
استدللنا به على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه ولو كان المعنى كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كا
لجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعله
البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه اشارة انك تعلم
ان كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته
وكلما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته يريد ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول
قايم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول بقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة

من الفعل انه يعقله صغرى قياسه وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة وهي العقل بالملكة وقريبة وهي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان تكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل من يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة وكذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة والمشتمل على القوة هو العقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته لعني يعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكلما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكلما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما تعقل من شأن ماهيته ان تقارن معقولا اخر وكذلك يعقل الشائع غيره دائما يعقله القوة العا[قلة]

بالمقارنة لا محالة ه يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما الذي يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله وان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول ه هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان تقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكر في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله الهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود عن مقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان وقد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة معقولا فانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور فقال يمنون الشيء ومنيته اي ابتليته قوله او شيء اخر ان كان عكس ان الحكم على الصور المعقولة المجردة بانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقل لذاته ه اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقله غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد يثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره

امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره لما بان في الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان
يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبان يصدق المقدم اي كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل
ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة
لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة
على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل
غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا
فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر
ما قررناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد
يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى البرهان خصوصا مع اعترافكم بان
حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب
عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بما ذكره الشيخ في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وبعد تقرر الكلام فيه فايراد الاعتراض هاهنا غير مناسب ولكون ذات
الباري تعالى وذات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل
من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف لكم بامتناع ذلك ومن
مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان كل موجود
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
وذلك الحكم يقتضي بان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما

في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه
فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هاهنا هو اثبات العاقلية
لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل
الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال
وان سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر
صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال
للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة
الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وفي الجواهر بالعكس فاذا ثبت
ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره في مقارنة الحال على حصول المجرد في العا[قل]
الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه
ثم قال
محال ويتعذر ان لا يكون احدهما موقوفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول
نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية
المشتركة وهي كافية فيما تقرر في الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في
الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار
حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر سابقا فان الاول هو تعقل الانسان والثاني
هو الصورة المتعلقة بالانسان وهي محله لا تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم

على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام
العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث
هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان
يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك فالجواب
عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد ٥ وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها
لا ينسب اليها انها تعقل فقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته وللمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا
وتبين ان التعقل لا يحصل الا لمقارنة العاقل للمعقول ∴ فالوهم في هذا الفصل
سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت
صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زال والمقارنة حاصلة
وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم
قوله فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يخالطها من المعاني المعقولة
بل انما لها انما قارنها معان معقولة يرتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما
اوليا بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمقصود واما
وجودها الخارج مادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول لكان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور
لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس احدهما الصورتين الحاصلتين في شيء واحد

بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد قابلا
لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل
هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء
المقصود لهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد
والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور
عاقلة بحال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له (اي الخارج والذهن)
بالامكان العام ان يصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور
المتماثلة ولانها صور اشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان
يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية
صارت بالمحلية اولى ان والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي
اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء
لاختلاف ماهيتهما والا لكان محلا للسواد دائما بل كان البطء دائما محلا لها انما هي
محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقو(لين)
مع تباينهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر بل كل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب
ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه
لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور للمحل لها غير مقارنتها للحال فيها لان
الاولى حاصلة والثانية ممتنع وفيه اعتراف بان الاولى لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثاني في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب

انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك للجميع فيه فقط ثم بيّن ان احدا لشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان عالما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر معه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالعرض ولذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم باتساع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد قسميه لاختصاصه بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة للمحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله مقصودا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول انها الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شروط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل

مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل وجود شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيها نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد يتصف بها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هاهنا قوله فيكون جوابك: تحرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يعقل ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحافظة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد حصول المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة وهو الذي يصح في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة ولا تكون شيئا يقيدها الاستعداد

غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الى المتن فقوله انه هنا لا استعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد يسقط تشككك : اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل : اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولها الذي في محل لكنه مقارنة حال المحل هو المعقول فهو ايضا مقارنة الماهية المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له : اشارة الى القسم الاول من الاقسام الثلثة والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل ما استعد له : اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله جواب للشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد اهمل بعضها ثم ترك المتن عن تفسيره وقوله او لم يكن استعداد للشيء وقد كان ذلك الشيء وحصل : اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة وبيان فساده والواو في قوله وقد كان بمعنى حصل وقوله هذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية : اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيانه انه واجب الكون الاستعداد لازما للماهية وقوله في جملة الاستعدادات الخاصة لبعضها بان تقارن بسبب المقارنة الاولى : اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قدم الجواب وقوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك

الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة لانيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا من كونه على طبيعته الجنسية بل لعدم زوال المعنى تلك الطبيعة وهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل حال وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه وانما يكون الانواع ناقضا للاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية او اسابق الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي في قضيتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها فتنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته : هذا ظاهر وهو تذكير لما بين في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ما من شانه لم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل : فهو يقتضي ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته

ولا يكون هناك مانع فما تقتضيه ذاته لشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبًا ما دامت الذات
باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا
معقولاً عاقلاً لذاته ولما امتنع ان يكون معقولاً وما كان مجردًا بنفسه عن مجرد باحوال النفس
كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يجعله
ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ان يكون مستجمعًا لاسبابه ويمتنع ما يفوته
بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة
النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع
كلامًا في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فعليك هذه الفصول من هذا
القبيل: ومعناه ظاهر اشارة اما حركات تحفظ البدن وتوليده فهي تصرفات
في مادة الغذاء: يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالاً
مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع
ونعشا اتصالاً بكل نفس كيفية واعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وخادمة
لقواها وهي الحرارة الغريزية والحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن
المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلل عنه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لادامة اتصال النفس به فتفسد التركيب قبل الغاية
الالهية فجعلت النفس ذات قوة تجعل ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ما يشبهه بالفعل ان م
وتضيفه اليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان تحفظها على الالتئام ابدًا كما
سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية متعلقة بالطبائع النوعية دائمًا قصد بقاؤها

بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض
مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى
سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما
تحصلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة
التي تحصلها الغاذية شيئًا فشيئًا الى المادة المختزلة وتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن للنفوس النباتية التامة انما يكون ذات
ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمله بعد ذلك اذا كان ناقصًا ويبقى النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى
انما هي بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليخلف بدل ما يتحلل: اشارة
الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار تتم بها الخلقة: اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله
او ليحصل من ذلك فضل يصلح مادة ومبدأ لشخص آخر: اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
ثلثة افعال لثلث قوى: اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله
اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة
والدافعة للثفل: اشارة الى تقدم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها
الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره وقوله والثانية القوة المنمية
الى كمال النشو: لما كان الانماء والتوليد مفتقرين الى الكثرة المادة المتغذية وتحصيلها والتصرف
فيها كان الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص عرضًا
للفناء فجعل الانماء متقدمًا على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة
قوله فاذن الانماء غير الاسمان: النمو والسمن مشتركان في شيء واحد هو الازدياد الطبيعي

للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه و تفترقان باسبابهما لا لتناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقتضيها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يخص بحينها والسمن يخالفه
احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة
المولدة للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ∴ هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر و مفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء
وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تعتبر الغذاء خادمة للغاذية والغاذية للمنمية
علما بان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا ∴ الغاذية في اول الامر
تقوى على تحصيل غذاء زائد مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية
فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات
الاصلية الحاصلة الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل
وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا ∴ عند الفراغ من تمام
النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا بعد ما اقامت عنه ملاوة
من الدهر بفتح الميم وكسرها وضمها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما
يتحلل بحيث لا يفضل شيء يصرفه المولدة فيه او لانحراف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فسادت
المادة عن ... لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل
الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال
وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها ∴ اشـــارة واما
الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ∴ يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة ولا ارادة والحركة الاختيارية هي التي تصدر
عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال
هذه الحركات اشد نفسانية لانها ابعد عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس وعلم

17

ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هي القوى المدركة وهي الخيال او الوهم
في الحيوان او العقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق الى اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والشوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة
في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكما
ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة
ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان يريد التناول ما لا يشتهيه ويكرهها تناول ما يشتهيه
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنج للعضل وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله ولها مبدا عازم مجمع ∴ اشـــارة
الى الاجماع المذكور وقوله منبعثا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل ∴ اشارة الى
المبادي البعيدة وقوله ينبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة
للضروري او النافع الحيواني ∴ اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة
والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة
اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك ∴ اشارة الى ان هذه القوى
انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلاثة لهذه القوى فان المحركة المطيعة
هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى
مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق ∴
اشـــارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فانه كانت من الحركات النفسانية

فانها تنبعث عن القوى المدركة و تنبعث الى الشوق نحو طلب ... عن ادراك الملائم في الشيء

بعد التردد

غيرهم

دون الطبيعية ولما كان الحركة واحدة تميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركته وضعا ما بالطبع موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فعلم بان حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين
كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية
هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير
مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا
يطلب شيئا بحركة ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها قد يفعل كذلك لتصور غرض يوجب
ذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود اوضاع تركها وهاربة عن حدود
اوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فهي اذن نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية
لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبعا لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ
الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي لامثلة تتجه الارادة الحسية والمعنى
العقلي لامثلة تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصورين فهو عقلي سواء كان
معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا
كلقاء زيد معه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب
معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية
واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصورين سواء كان معتبرا بواحد شخصي
كولد ادم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقيده بالشخص وانما
قيد بقوله غير محصورين لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد
من هؤلاء الناس اسامة لا عدد كثير من الناس المنتشرين والحكما نظاهر ان اشارة

حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية
ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة
المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط
الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات
عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات
بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء اخر
يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما
بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو
تاديها الى كمال ثان فهو انما يدل على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة قوله وليس للاولى الا الوضع وليس بمعين موجود بل مفروض ولا بمعين مفروض
يقف عنده بل بمعين كلي فتلك ارادة عقلية يعني ان الحركة اما اين معين او وضع معين او
كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كان
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس للاولى
لارادته الا الوضع الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال
كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل بمعين مفروض
يفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز
به عن ساير الكليات فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما
عن سايرها وذلك الكلي

الجزئي واذا احصل تبعت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي
علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن يبطل ان ارادة الجسم الاول هو وضع معيّن مفروض كلي
كلي عقلية على ما مرّ آنفاً في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية
قوله وتحت هذا سرّ الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية
هي صورته المنطبعة في مادته وان للجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل
غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة هو ارادة عقلية
وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل فان العقول التي من شانها
ان تعقل ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مجردة
كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية
تصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم
يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان هاهنا
سرّا لكنه لم يفصّل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في
آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة
الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث
في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة
غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرّح بحقيقة
ذلك السر قوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي

منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصوص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان نفس الفلك
التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة
الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب
بل فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين وهو ايضا مقابل
مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يصدر عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك
بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن قوله
الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان
يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والذي يعني الحيوان بقوته الحيوانية للغذا
اما ان يرتد ويتخيل له غذا جزئي فتنبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذا
بحركته واما ان يتخيل له على الجملة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه
بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فهو ازالة شك يرد على
ما ذكره وهو ان الحيوان ربما تناول الغذا مطلقا لا تناول غذا بعينه وذلك
لانه حسبما يتناول اي غذا وصل فارادته كلية لانها لمراد كلي ثم اجاب ان احضر غذا
ما جزئي يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك
بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذا والحيوان لما يتخيل غذا اخر بذكره
كما اشتهاه لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذا
الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذا اخر غيره بالشخص قام مقام

ماطلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وافراده وذلك لا بد
على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة تتخيل له حدود
جزئية اولا بها تقصد ودبما كان ذلك التخيل متطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما
تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في
الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور
الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبتحقيقه ذلك ونكرار المسافة
تشتمل على امتداد يمكن ان نفرض فيه حدود جزئية تجري المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع
تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك
الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انتصل بذلك الحد فصار تلك الارادة الجزئية سبب قطع
ذلك الجزء الحاصل لا يخلو اما ان يكون ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل
الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا
يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا
يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ومثل هذا ما يخصص الارادة بشيء جزئي
حتى يكون والارادة الكلية تقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي لما فرغ عن بيان
كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي الحركات الجزئية حقق الحكم
كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا ولا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن
ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث
منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة للاحركات
حتى تصير هي مرادة لما ذكره فانا نتصور دايما كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل
الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل

لامحالة

ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم الذي في يدي
فينبعث القوة المحركة على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل
المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فاذن
الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على
ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال
قد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وانما
نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي
بعينه فانها غير حاصلة فكيف يقصدها وهذا لا يستمر اوجب القطع بان الموثر في الفعل
الجزئي هو القصد الكلي فانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان
تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخصه الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض
وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين مناقض قوله الحركة يتخصص
بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية والكلام
فيها كالكلام في الاول فتتسلسل التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق
كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب
ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فكذلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة

اخرى حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة مالم يوجد لم يتحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي تريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا للوصول الى حد متأخر عنها فتنتظم الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناد الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال الحركة المنبعثة الطبيعية يكون لها حركة سابقة سببا متمم لكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال وفي القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة به واستمر بالشيء يصدر عنهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء التخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة التامة بانفرادها امتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس عن التحريك هو التشبه

١٧٤

بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اشتو ناطقة تدركه فهي لا يحركها الجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر او ما نورده وبيانه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فنورد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه ليس يحرك محرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الغير فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حال مملول له او ازالة تعب بما فان للنائم يتخيل واعضاؤه القاعدة تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيئا والحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء ولا يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الاخيرين قد ذكر هاهنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هاهنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك بالارادة لا يتحرك الا لطلب شيء يكون وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليتميز الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال النفسانية

والانفعالات العقلية على ما نحن ببيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولية المطلوب
قد يقع على وجوه فانه قد يكون تحقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات
اراد بها خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري كون الحركة باسناد هذه
الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب
عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان
يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور وحفظ المشعور به امور يتوقف التذكر على جميعها
فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل
على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل
غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وهاهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ
وادراك على ما اوضحناه

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له
وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس
ماهيتها ولا جزءها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى
علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس
ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت
يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى
واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك
المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا عن ان يناله
الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا

محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك
فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن
ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان
من حيث هو انسان هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي • …التنبيه على
فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم
ممن يذعن لقوتنا الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات
فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال كعكس نقيضها والجوهر هاهنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود
شيء يناله الحس باعراضه لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود • ايضاح لما سبق وذلك لان
المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو الجسم والجسماني وهم ينكرون وجود ما لا
يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم
والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان لا الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من
كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج ولا
يكون هذه الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون للاحساس به مع لواحق معينة
كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك
الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهاهنا موجود غير محسوس
وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان
معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير

ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول يشترك فيه والثاني غير مشترك
فيه ولا الكثير والشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا
البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج
غير محسوس ويتخلص الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه
وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل
فقط على ما مر من الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان
مثلا من حيث له اعضاء مثل يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه — هذا الوهم
هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار مرتبا بينها الاوضاع على ما يتحصل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح
الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه
على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال
في الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ومن بعد هذه الاصول
فليس من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من
علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذات عن درجات المحسوسات
وعلائقها — لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك
بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه
ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس

الظاهر والباطن لانهما فليس يدرك باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات
وعلائقهما هذه فما ظنك بوجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون
محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو
حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده — الحق
ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة ويدل بالاشتراك على معان
منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل
على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا فهو صادق باعتبار نسبته الى الخبر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس
انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو
غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة
تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه
تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه
التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه
الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث
هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية
او العلة الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية — يريد ان يشير الى العلل
وهي اما علل الماهية للشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة

والى ما يكون به الشي بالفعل وهو الصوره والثانيه تنقسم الى ما يكون علة غائية للذات او غايتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغايه والماده والموضوع منها

يسمى العلل الموجبه بخلاف الباقيه والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل

لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك

واذا ثبت ذلك فنقول الشيخ السعيد يكون يفعل لذا الاقول كانهما علتان الماده والصوره

اشاره الى علل الماهيه وانما قال كانهما علتان ولم يقل هما علتان لان المثلث لا ماده له ولا

صوره فانه كم والماده والصوره يكونان للاجسام المركبه وايضا السطح ليس بمحل للخط على

الوجه الذي يكون الماده للصوره والخط ليس بصوره له لان نهايه الماده لا تكون صوره

فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزان له في الوجود

ولذلك شبههما بالماده والصوره لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد

يتعلق بعلة اخرى اشاره الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغايه لحصول

مقصوده هاهنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظه قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى

واشار بعد قوله وتلك هي الفاعليه بقوله او الغائيه الى ان الغايه لا تفيد وجود المعلول

بالذات بل تفيد فاعليه الفاعل فهي علة فاعليه بالنسبه الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائيه

بالنسبه الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود

في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه كما اشار اليه ذلك

لكن الغرض هاهنا الفرق بين علل نفس الشي الذي هو كونه موجودا كالفاعل والغايه

وبين علل نفس الذي يكفي ذاته في الخارج والعقل كالماده والصوره ولذلك ذكر

الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يعقل انه الشي في حيز ذاته

في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكوره

اشاره العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومه للماهيه علة لبعض تلك العلل

كالصوره او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها شرح لما ذكر العلل وفرق بين

علل الماهيه وعلل الوجود الخ وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود

اراد ان يشير الى كيفيه تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغايه بسائر العلل وكيفيه

تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا ماده له والى ما له ماده

وصوره والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج

في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض

لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهيه والقسم الثاني هو المعلول المركب من

الماده والصوره والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجده للشي الذي له علل

مقومه للماهيه العلة الموجده في هذا القسم يكون علة اما للصوره وحدها او للصوره

والماده معا فمثال الاول النجار الذي هو علة لصوره السرير دون مادته واليه

اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصوره ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو

علة لصوره الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير

الماده ماده بالفعل بسبب العلة الموجده فيكون هي علة الجمع بين الماده والصوره

اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها قوله

والعلة الغائيه التي لاجلها الشي علة بماهيتها ومعناها لعليه العلة الفاعليه ومعلوله

لها في وجودها فان العلة الفاعليه علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث

بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها شرح ماهيه الغايه ومعناها اعني

كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع ومحدث على ما سيأتي بيانه

والغايه في القسم الاول يوجد مقارنه لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي

القسم الثاني يوجد متاخرا بوجودها عنه وان كانت متقدمه بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخره

عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول
بوجود العلة انما يكون في ماهيتها المتفرجة وعليتها تكون بان تجعل الفاعل فاعلا
بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل تكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية
الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور
وقوله الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود
المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود
ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة
فالم تقتض لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء
مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة
لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة الاولى لا تخلو
ان يكون ضرورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل
عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل
عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل موجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود
اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان
وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط

عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا
حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته
الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن لذاته والفاظ
الكتاب ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم
بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن الوجود فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تخالفه وتقريره ان الممكن اما
ان يحتاج في انه ان يكون موجودا الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح
احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول هو الحق اشار بقوله فليس يصير موجودا
من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون
كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب ايضا
ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك
الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية
والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب
اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها صرح به والفاضل
الشارح يحكي ان يزد البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يورد تقسيمات

والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه
والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يخرج الى جملة
تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها يجب ان يكون
خارجا عنها وان لا يكون ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وبالجملة فصاحب هذا
الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز
ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت
ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا
وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هاهنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول
النمط الخامس واول على هذا الكلام مواضع لفظه وهو ان استناد الشيء الى ما
قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان نقول ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان
غير باق الى زمان ان يكون في احدها معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر
عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ولعل مراد هذا الفاضل هو هذا
المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا
ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء
خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة
وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما
ما ذكره وابطل فساده والقسم الآخر هو ان تقتضي علة وينقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة

اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة
هي الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل
واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد
به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل
لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية لوجوده وكل واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة
واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع
الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع
هيئة او وضع ما متعلق بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك مع الاجتماع شيء آخر هو مبدأ انفعال ما كالمزاج الحاصل بعد تركب
المتضادات فالحاصل في الاول هو شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث
هو شيء من شيء ولما كانت الجملة المفروضة هاهنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد
والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد
اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد
القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا لم يكن بعض الآحاد بالعلية
اولى لان كل بعض يفرض علة للآحاد فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية
قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد
الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها
فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض ولم يكن علة للجملة على الاطلاق
لما ثبت ان كل جملة معلولة لا بد ان تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان
العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد من الآحاد

وبينها بالجملة ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج
إليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج إليها وذكر ان هذا الفرض غير ممكن الوقوع بخلاف
الأول لأنه قد بين أنه لا يكون علة الجملة علة لها على الإطلاق قال الفاضل
الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة إنما بان بأن بعض الآحاد ليس بعلة لجميع
الآحاد لأنه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فايراد
هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة وأقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما اقتصر على الجملة
في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والأشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت
جملة إلى علة خارجة فتلك العلة يجب أن تكون علة أيضا لآحادها أبدا كما تقدم

إشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة
فهي طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة. التفسير يريد أن كل جملة تشتمل على علل ومعلولات
مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية إن لم تشتمل على علة غير معلولة
افتقرت إلى علة خارجة عنها وذكر هاهنا أنها إن اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا
لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة

إشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته. لما فرغ من بيان المقدمات التي لا انتاج المطلوب
ذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو
اما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الأول يقتضي
احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضا
معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام
في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف

واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهاهنا قد تم
البرهان الذي أراد الشيخ تقريره واعلم أن المورد وإن كان ظاهر الفساد لكن على
تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لاشتماله على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان
البيان المذكور مثبتا للإله لم يورد الشيخ له قسما

إشارة وفي بعض النسخ [تنبيه]
كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فإما أن يكون ما تتفق فيه لازما من
لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر وإما أن يكون
ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر
وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر وإما أن يكون
ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر. هذه
قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها أن الأشياء المختلفة بالأعيان
كهذا الشخص وذلك الشخص قد لا تختلف بالأعيان فقط بل بالاعتبار كالعاقل والمعقول
أو بغير ذلك كالمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر يقوم كزيد وعمرو في الإنسانية وقد
تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك الوصف في الوجود والمختلفة بالأعيان المتفقة
في أمر مقوم لا محالة على أمرين بعد اجتماعهما أحدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما
معها لا يخلو إما أن يكون مع امتناع انفكاك أحد الجانبين أو لا يكون والأول هو
اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود
هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات
وإما أن يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم
معا هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئا واحدا
وكان لازما للجزء المقوم الذي يكون به الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة

بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضًا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضًا لما
به الاختلاف وجوده ايضًا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر ولذلك العرض
عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس وجوده ايضًا ليس بمنكر وهو كالا[illegible]
يقوم لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وبلغ الكتاب عن الطبيعة ٥

اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له
سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ش هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال
كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون
صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق
بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات الماهية والماهية توجد بسبب
الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور
الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا باطن بسببه
ان عقول الكل العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بل بالتشكيك استفادها منهم وحكم بعد ذلك
بان الوجود يقع واحتج الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لم يمكنه ان يكون ذلك

للتعجب ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجب
فانه توجد بسبب هي

الوجود مساويا للوجودات ثم اما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك
اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء
مختلفة الحاصل عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجمع
لكن لا على السواء ووقوعه اما على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر ووقوع
المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما
لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع
الابيض على الثلج والعاج والوجود صالح لجمع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة
ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير
القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن على الوجوه الثلثة
والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية
لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس
بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان نفي التضاد
الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم لها كذلك الوجود في وقوعه على وجود
الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اولا
على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم
خارج غير مقوم واذا تقرر هذا فلنبطل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان
الوجود يقع على ملزوماتها بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك

في لازم واحد وانا اورد هاهنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقول
فيه شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيّة الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي
شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما عارضا ووجود
الاخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا
بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعمش بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة
المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف
ساير الحرارات وذلك لاختلافات ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان
الوجود مقتضيا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب بل يكفي فيه عدم سبب للعروض على ان
الجزم ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقته
الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف الوجود عندهم اولى التصور بذلك يقتضي تغاير
حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون انه لو لم انا نعقل ماهيته
المثلث الشكل في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهاهنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة
التي لا تدركه العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هي المبدأ
الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير
الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والوجه
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة فكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص مطلقا ومنها
قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليه

يعني العروض وعدم العروض للمكنة اما الواجب فلا يحتاج لان عدم العروض لا يحوج الى سبب

وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات
هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود
العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات بتمامه بالذات ومنها
قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية تصح على كل فرد منها ما يصح على ساير
افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذي مقراطيس في
الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود
طبيعة نوعية لا يجوز ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السوا
ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل
لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا
معنى لتقدم العلة بالوجود الا بتاثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة
للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها
في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه واعترض ايضا بان التقدم هو التاثير لكن الماهية
لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا باطل ثم قال وكما كان
الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له
من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية

بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها فالحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط

ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اعتبار اتصافها بالوجود لانها لو اعتبرت به لم يكن وجدها علة بل هي مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلاً عن ان تكون موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا تنفك حالة التاثير عنه فهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت موديةً الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسايل الالهية شأناً في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا للالتباس عقايد المبتدئين بافتفاء اثره

اشارة واجب الوجود المتعين

هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشي غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يكون موجوداً في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود تبع الماهية او تبع صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما ~~لماهيته~~ ثم اعلم ايضا ان اللزوم لا يحصل الا اذا كان الملزوم او جز منه علة او معلولا مساويا للازم او جز منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة ولا فساد القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يتضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة الموجبة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بحسب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذا ن قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو
انها م

محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه
بقوله وان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته تجب
وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا
فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك
العلة اى علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار
بقوله وان كان عرضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك ‹› ويبقى من الاقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود اصلا معلولا للغير والبه اشار بقوله
وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني
المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين لاجل نفسه فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب
الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين
عارضا لواجب الوجود لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود
لا زما لتعينه وجعل ذلك الى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم
الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرارا
للقسم الثالث مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال
ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب

والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب
الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين محتجا بعنادية
وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس
بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان
يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من
حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسنبين كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية
لاشتركت في كونها تعينا وامتازت بتعينات غيرها الى غير النهاية ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث
تعلقها بالمعينات لا تشترك في شيء من حيث هي كذلك بل في شيء ‹› اخذت تعينات وقوله ‹› التمام
التعين للطبيعة ما احتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة
ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما
بالانضياف تعين العموم انها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات انها تصير اشخاصا ولا
تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا
الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح ان تصير فصولا فضلا عن ان
تكون عوارض والكلام في كون هذه الامور وامثالها ثبوتية تساوي الممكنات في
الوجود وتباينها بتعينات يشترك بماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود العارض لماهيته
يباين العارض لما ماهيته الا عروض الذي لا يلزم من تعدد الوجود به تركيب الا في العقل
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشياء باضافة تعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة

السابق

اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلة اخرى وانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلة وهي المادة لم يمكن الا ان يكون من حق نوعها ان
يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فيعين كل واحد بعلة
فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه
٥ فلنبين ما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن
تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل غريبة لها واذا لم يكن مع كل واحد
(كالصورة والموضوع ولواحقها)
من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل
انما تكون للمادة او نسبتها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد الاشخاص اما اذا كان
(كالنفوس فانها بسبب الصور الحالة بسبب المادة التي هي مبدأ التعدد)
تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذ حصل
هذه القاعدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه
القاعدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه
ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم ادعى ههنا ان النوع المتكثر
(اي دليل على ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا لانواع ونوعا لاشخاص)
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذن اضيف اليه ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب
الوجود ليس نوعا مشتركا فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل الاشياء المتماثلة كما اتفق فان المتماثلات بامر عارض (كالجدار)
انما يتكثر بمحالها ولا على كل الاشياء المتماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصول لها
بل هو خاص بالمتماثلات نوعية يحصل من شانها ان يختلف بالخارج عن حقيقته الا بالعوارض والمادة

١٨٥

يمكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود
(اي ليس طبيعة نوعية كما مر)
يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة وتعينه وقد حصل من هذا ان واجب الوجود
واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة توجد اصلا ٥ هذا تنبيه لما
مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا
عند كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او
اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب
الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ٥ يريد نفي التركيب
والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل
والمركب قد يكون عن اجزاء قد يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء صوري يتقدم
المركب كخشبة وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء (السرير)
اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء
المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل ويقرر ملخص الكتاب
ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل
منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود
الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوجود
الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه اعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين
او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فلا يكون واجب الوجود لا ينقسم في المعنى
الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة وقال الفاضل الشارح الجسم
المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى ليس بالقوة ومتحصلة بالفعل

فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء اوكل واحد منها متقدما اقول
الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحال ذلك الجزء على
ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى الاجزاء
لكنها واجبة الوجود لاستغنائها عن السبب الخارجي ورد ذلك بان يكون اجزاؤها واجبة ايضا
بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له
وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد
ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول المطلوب هاهنا كون المركب ممكنا في ذاته
وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف وبعد ذلك ظاهر
اشارة كلما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم
له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره اقول الداخل
في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى
اشخاصها على ما عبرناه في المنطق فكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم
له في ماهيته بل عارض من خارج فكلما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء
ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز
ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يمكن ان يكون بسبب الماهية فاذن وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك
(اذ لو كان خارجا لكان وجوده من غيره كما مر)
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ لجميع الموجودات واذ ليس له
جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود
به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط ويكون معلولا له اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به
وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية فالاول يجب بالجسم المحسوس فقط فالثاني يجب به وبغيره

لكن يصدق عليه انه يجب به لانه لا يتم دونه وان كان لا يتم الا بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة اقول والمقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في
الكم فيما سبق قوله وايضا كل جسم محسوس فيتخذ جسما آخر من نوعه او من غير نوعه
الا او باعتبار جسميته اقول هذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي يوجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا فيوجد في جسميته
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيصدق لكل
لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه بمعنى لفظه لا في قوله الا باعتبار جسميته بمعنى
لمعنى النوع في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيصدق جسما آخر من نوعه
ذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر من ان كل
ما يجد شيئا كلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل
من الفصل وينتج منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما
الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا
يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس
ولا فصل اقول يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب بين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان
ماهية ما سواه ليست الوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود
الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهيته بل هو طار على الاشيا

التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها
من حيث هي معقولة لها في الذهن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر داخل فيهما كان
او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان
الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض المانع عدم الاشتراك
فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك محله على ما مر ذكره
فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ ذكر في الهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن ساير الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود بلا شرط امر مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد له الا
باعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا
وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء
غير ذاته فلا يحتاج الا ذلك في انفصاله عن شيء آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها
جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه في البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب
عن الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المستلزم لذلك ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف
الحدي فالجواب انا نقلنا في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد يوصل لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسايط يوجد لها
لوازم يوصل الذهن تصورها الى حقايق الملزومات وتعريفها بها لا يقتصر على التعريف بالحدود
فهذا ما ذكرناه في المنطق ولم ترد عليه شيئا واقول الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ
هو منفصل بالحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى الحقيقة بل لا وصول للعقول
الى الحقيقة فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم ذلك [illegible] ومما يظن ان معنى الموجود
لا في موضوع هو الاول وعمومه عموم الجنس فيصح ان يشارك الجوهر وهذا خطأ لان الموجود

لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية
ذلك الوجود بل يعني ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر التي عنه عند العموم كما
تشترك في الجنس وهو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون
على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل
لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على
[illegible] كالجنس يصح حمله على الواجب الوجود اصلا لانه لعدم ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل محمولا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود لما لم يكن من مقومات
الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار
باضافة المعنى السلبي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع قوله هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له ولا جواب عنه بالنسبة على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب
ظاهرة اشارة الى الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول
معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند
الخاص للمشارك في الموضوع معاقب عليه جامع اذا كان في غاية البعد عن الشرح قوله
الاول لا ضد له ولا ند ولا جنس له ولا فصل فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي قوله الند المثل والنظير والثاني ظاهر اشارة للاول معقول الذات
قائما فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم
ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود وقال الاول
معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير
القيوم بري عن العلائق اي عن جميع ما يتعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والقوة

والادراك وما يجري مجرى ذلك تعالى في اوائل عهده اي في اكثر بعد ... عقل ... لان عهده اي ضعف عهده
على فلان اي ما ادرك فيه من ذلك فاصطلاحه عليه وعن المواد اي عن الهيولى المادي وما بعدها
من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يحمل الذات بحال داينه اي
عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي
ظاهر وقد احاله على ما سبق في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت
الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال
الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود
والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية
على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون
فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول
على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان
ثم جعل الشيخ المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم ... اعني
الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومن تنبيه الاستشهاد بالحق على كل شيء ...

الطريقين ولما كان طريق قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم
الصدق ه النمط الخامس في الصنع والابداع ه يريد بالصنع ايجاد
شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق
بالعدم على ما سيبينه فيما بعد وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي
يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا
والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري
العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم
فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى
الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والباري ايضا وكذلك
الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وما يجب ان يعتقد فيه ه الجمهور
يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل
اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل
اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء
والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للمعلول حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والثاني ان الفعل لو كان بعد وجوده محتاجا الى الفاعل
لكان محتاجا الى وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة

وقوله وقد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البنا
اشارة الى نظر اهل التميز في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
واما ما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك
انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير
باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض
عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا
الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث
واما من عداهم فهم القائلون بذلك قوله لان العالم عنده اما يحتاج الى البارى
الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا
لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم
الثاني ـــــــــــــ يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة
من مفهومه ونحذف منها ما هو في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج
المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى
المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب الى اجزائه البسيطة وينظر
فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض
بالعرض ليتبين المعنى المتعلق بالفاعل اولا ـــــــ واما استعملوا لفظ المحدث بدل
قوله موجود بعد العدم بسبب للتخفيف قوله مفعول اذا كان شي من الاشياء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي فانا نقول له مفعول ولا نبالي الان كان احدهما
محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد في الموجود بعد العدم
بسبب ذلك الشي بتحريك من الشي ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى او غيره او بالطبع
او بتولد او غير ذلك او بشي من مقابلاتها فلسنا نلتفت الآن الا الى ذلك على ان الحق

ان هذه الامور زائدة على كون الشي مفعولا والذي يقابله ويكون سببه فانا نقول له
فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
او ردّ شيئا كون الفعل فعلا او يضمر تكريرا في المفهوم اما المضمر فمثلا لو كان مفهوم
الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يتضمنه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار فكأنه قال انسان حيوان ناطق معناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث
بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل
محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل
مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث خص بزيادة معنى يخصص مساويا لمعنى
المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر
ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم
مثلا حادث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان
والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مخصوصا بالمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على
كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى
يعم الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث فاستعمل المحدث
على انه مساو المفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان
المتكلمين يتسامحون في هذا التخصيص يصير وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان المراد ان ليست
مباحثه في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مقتضيا لاحد بعض تلك الزيادات

لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك
البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوي صرف والمتكلمون يلزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون
به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال ولا انصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة فاذا كان
الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم تتفق
اللغات على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلافها لا انها في اللغة العربية
بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها
ادل على ذلك المعنى وحده او الايجاد والصنع كانهما استعملا لاعتبار شيء آخر وضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونها وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة ورد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا الحق نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقوله هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء
والدليل عليه ما في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال تفعل البرد والخمر
فما المانع من ان يقال تفعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجازية
بعد تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فرقوا
الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا
اذ كان بعض مفهوم الفعل فليس يعتبر بذلك عرضا في مفهوم الفعل جزء عدمي وكون ذلك

الوجود بعد العدم كانه وصف لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل
وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل
جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فيمتنع ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان
يسبق وجوده العدم ۵ لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود
بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل
ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا
به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بماهياتها
لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام
فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود ما ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق
بالعدم والاول اعم من الثاني ويتبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا
وبالذات انما هو فقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث هاهنا عن اما لتعيين الشيء
المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول
اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو
باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه
المراتب اقول هذه نتيجة انا دفعنا عن تعلقه بالمتن تكملة واشارة
والان لتعيين امرين يتعلق بقوله اي مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره
لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره

وقاماقان هذين يحمل عليهما واجبا لوجود لغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث
المفهوم او يمتنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما
احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هاهنا ان لا يكون
مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الاول ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلول لا ليس في حال
الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود
انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن الفاعل ٥ يريد
ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته
واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان ذلك يبتني عليه ما ذهب
اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود
وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فان الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم
الا ان يمتنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه
ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا ويمكن ان
يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص حتى لو كان لحوقه بالاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما
ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه لعمومه الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه
مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا التعلق هو بسبب الوجه

الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم
دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فتبين ان هذا التعلق للمعلول دائما
كاين بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان انما كون المفعول مسبوقا بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم
في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن
فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف
في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم
يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو
محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان
الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول ـــ اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث يفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بالفاعل فذهب الحكماء
الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق
في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك كما حققه في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج
الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف
يظهر منه ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق
هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق بالغير في
وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان

ام هو الحدوث فلنا نعتقد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا ايضا دكما صرح به في احد الفصول ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وعدم متعلق بالفاعل لم يكن له فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين ان
الواجب بالغير لا ينافي الدائم فان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
بغيره او الملازم هذا العقد كان بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا
بين الحكما والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا
لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل عادوا على وجوب
كون المؤثر في وجود العالم مختارا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان
يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشي ازليا ينافي استناده الى
القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه
لا خلاف في هذه المسئلة اقول ـــــــ هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين
باسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله
فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى
محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما
ذكروه اولا فظهر انهم بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على
الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمعلل عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة يقولون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل السادة اعني الاشاعرة
يثبتون مع الاول صفاتا ثمانية ويسمونها صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب
لذاته ثمانية وبين ان يجعلوها معلولات لذات واحدة هي علتها وهذا انما احترز عن
التصريح به لفظا فلا يخفى لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة
في المعلول مع العالم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية
وذلك في علومهم الطبيعية ايضا ولما كان المبدا عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا
بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى ان
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته فان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من الطبائع الحسية
على ما سيجي بيانه قال ـــــــ الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود
بل قبليته باطلة ولست تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شي اخر لا يزال يتجدد ويتصرم على الاتصال
وقد علمت انه بهذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لس سالف من غير
مقسمات ٥ يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير اعني الزمان الا انه لم يعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث
بعد ما لم يكن بعديته هذه مضايفة القبلية قد ذال فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية
الواحد على الاثنين واشباهها التي توجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شي اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز لن يعرض
متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتدا حركته
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتدا الحركة وحدوث الحادث قبليات تتجدد بعديا

متصرمه ومتجدده مطابقه لاجزا المسافه والحركه فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصله اتصال المسافه والحركه وقد تشتبه في الغلط الاول انه هذا المتصل لا سالف
من اجزائه لا لتحرى فلان تثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهيه
والشيخ دربته على انيته في هذا الفصل ويشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته
ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشاره وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اورد ها هنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكوره فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبليه والبعديه الخاصتين به فانه
هو الشي الذي يلحقه لذاته القبليه والبعديه اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشي قد يكون
قبل شي اخر قبليه بهذه الصفه لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبليه والبعديه
للشيين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شي اخر بل لذاته المتصرمه المتجدده صالحه للحوق هذين
المعنيين بها لا لشي اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما
لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبليه والبعديه بانهما
اللتان لا يوجدان معا ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفه لكن لما كان
الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبليه والبعديه اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا
يوجدان الا في العقول لان الجزين من الزمان اللذين يلحقهما القبليه والبعديه لا يوجدان معا
فكيف توجد الاضافه اللاحقه بهما لكن ثبوتهما في العقل ليس يدل على وجود معروضهما الذي
هو الزمان مع ذلك الشي ولذلك استدل الشيخ بعروض القبليه للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليه لو كانت
موجوده في الخارج لكانت القبليه الواصله فيها موجوده اخرى بقبليه اخرى وتسلسل وذلك لان
الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبليه لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل

اما نفس القبليه فليس هو من الموجودات المختصه بزمان دون زمان لانها امر اعتباري
يصح تعقله في جميع الازمنه وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات في لحوق قبليه اخرى بعروضها الذهني به ولا تتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيان فيجب ان يوجدا معا وقد
قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيان عقليان يجب ان يوجد
معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه
بان العدم لو اتصف بالقبليه الوجوديه للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك
لان العدم المقتضي ما يكون معقولا ليس ذلك الشي ويصح لحوق الاعتبارات به
العقليه من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضه فقال سبق بعض
اجزا الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر ما لا نهاية له قال الفرق بان الزمان
يقتضي لذاته فلذلك استغنت القبليه والبعديه العارضتان له عن زمان
اخر ولم يستغن القبليه والبعديه العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
ان اجزاء الزمان ان كانت متساويه في الماهيه استحال تخصيص بعضها بالتقدم
دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان
غير متصل بل مركبا من انات الثاني انه يجوز وجود قبليه وبعديه لا يوجدان معا
في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبليه والبعديه
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن في القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافي الاشاده الا ما هو قبل اول الحوادث اجيب
بان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس ليس هو انه يوجد بعده لان اليوم ايضا لم يوجد مع العدم

وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما
فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ
يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد
حين كان امس فلفظه كان يشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان آخر قال ______ والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان
ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب ______ ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء
ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان
يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يعارضها
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا
هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا
اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما على معنى هذا
التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير
متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يتفقان
في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة ليس غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء
والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين كانا في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج
في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة
ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير حال
اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة وبمتحرك بعينه ومتغير لا سيما ما يمكن

فيمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبهنا على وجودهما
في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون
الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في
موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بشيء هو عرض وبشيء هو جسم
يحل العرض فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال
متعلق الوجود بحركة وبمتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق يدل
على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو
مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول كالحركات
المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات وما سياتي في
النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي
الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو مقولة الكم
فان السنة الماضية والشهر الماضي كلاهما قبل هذا اليوم ...
ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند
تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه وهو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية
من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة
الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها
على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى
بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان

المتقدم والمتأخر فيها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر في المسافة والزمان هو كمية
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان
ما ذكره هاهنا وقد مال في الشفاء إلى هذه العبارة واستعلم أن الحركة يجعلها أن
تنقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوصلها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة
والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك المتقدم في الحركة لا يوجد مع
منها كما يوجد المتقدم من المسافة معا فيكون للمتقدم وللمتأخر في الحركة خاصية يجعلهما
من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة
بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
أو المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في
المسافة ولما لم يكن البيان يحتمل أبلغ من هذه عبارته وعرضه بيان هذا التحديد
الذي ذكره القدماء وعرض من إيراده هذه النكتة الأخيرة إشارة إلى أن كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه لأن الكلام
إذا قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل إنه غير مقدور
عليه لأنه غير مقدور عليه أو أنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه فيتبادر أن
هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه فكون وجوده
لا في موضوع بل هو إضافي فيفتقر إلى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع ٥
يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع أو مادة وتقريره أن كل حادث فهو
قبل وجوده إما ممتنع الوجود أو ممكن الوجود والأول محال وإلا لما وجد وإذن له إمكان
وجود قبل وجوده وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأن الشيء في كون المحال
غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والشيء في كون الممكن مقدورا عليه هو

كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وأيضا كونه ممكنا أمر له في نفسه
وكونه مقدورا عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه وإذن كونه ممكنا هو أمر مغاير
لكونه مقدورا عليه وهذا الإمكان ليس شيئا معقولا بنفسه لأن الإمكان يكون للشيء
بالقياس إلى وجوده كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو بالقياس إلى صيرورته شيئا
آخر كما يقال الجسم يمكن أن يصير أبيض وإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر فهو
أمر إضافي والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها وإذن
الحادث يتقدمه إمكان وموضوع وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي
هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث ~~إلى الحادث~~ إن كان عرضا أو مادة بالقياس
~~إلى الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضا أو مادة~~
بالقياس إليه إن كان صورة وهذا تعريف برهاني في الكتاب واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس
إلى وجود والوجود إما بالعرض كوجود الجسم أبيض وإما بالذات كوجود البياض
فأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر
له أو بالقياس إلى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد
له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل
وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها وأما
الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده ولا يخلو إما أن
يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع أو مادة أو مع مادة كما يقال البياض يمكن أن يوجد
أو يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى الموضوع حكم
القسم الأول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء وإما أن لا يكون كذلك بل يكون
ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يوجد

ان يكون مجردا لانه لو كان مجردا لكان جوهرا فالامكان لا محاله كامر واستكانه لا يمكن

ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقه له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا فاما قوله لكن

الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان

هو حقيقه ذلك الجوهر وان لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا

خلف والماثل ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون مجردا فهو ان كان موجودا كان دايم

الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشيا الحادثه

يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا لوضع للمواد وان لم يكن حاله فيها

وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوه فيقال هذا الوجود

من القوه الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات

الممكنه في انفسها فهي امور لازمه لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس

الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون

فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان

ماهيات كثيره مختلفه هي موجودات العالم باسرها وهذه الاصطلاحات احوال للموصوفات

في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد هاهنا

وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم

عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بحسبه بانه مقدور للقادر وذلك

يقتضي تميزه ثم معارضته بالمعارضه بالممتنعات المتميزه عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا

خلط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقليه والامور الخارجيه واما قوله

لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني

محال لانه يلزم منه ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار

عقلي يعقل لشيء خارجي ومن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو

امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج

وهو موضوعه ومن حيث هو كونه قايما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر

بعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال

وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صوره في الذهن على

انها صوره لموجود خارجي مع عدم المطابقه والاعتبارات العقليه لا توجد في العقل

على انها صوره شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجود

غير موجوده في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجوده من حيث هي احكام عليها

واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون نعتا لعدمه لان الحادث قبل وجوده

يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون نعتا لا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا

في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون

ذلك الشيء في موضوعه بالقوه وهو صفه للموضوع من حيث فيه وصفه للشيء من حيث

هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون

كاضافه لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء لا يكون الا في غيره لم يمتنع ان

يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفه اضافيه يستدعيه

لوجود المنتسبين فهو انما يقتضي ثبوت الماهيه والوجود ويلزم منه تقدم الوجود

على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفه اضافيه انما يقتضي عند ثبوت المتضايفين

ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث يتعلق

بموضوعها الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محاله موضوعا موجودا

في الخارج كما مضى في التقدم واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او ماده

منقوض بالعقول والنفوس المجرده وبالهيولى فانها ممكنه مع انها غير متعلقه

بموضوع وماده فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في

في الخارج وان امكن تعقل هذه الاشياء بصفته لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في
العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو
انما صفة لوجودها اما ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله ولو قيل
الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى وعلى هذا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها
كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل حينئذ ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث
كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب
عنه ان الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث ثم يتحقق
وجوبه عن متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او
موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام متعلق بشرائط يجمعها الحكم المتصلة الى الازل
لها الوجود. في الحسم للابداع على ما سمل العلم الالهي على بيانه
الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية واما الحاجة
الا من الجملة اما يكون باستحقاق الوجود ان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ه يريد
اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان يحصل الحدوث الذاتي بساعي تحصيل التأخر
الذاتي لان الحدوث هو تحقق وجود للشي متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لا
التأخر الذي هو قدم الشي تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان
تأخر الشي عن غيره يقال بحسب معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني
بالمرتبة اما الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه هو الثالث بالشرف والرابع بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخر ان يسمى كان في معنى واحد فهو التأخر بالذات والمعنى المشترك
هو ان يكون للشي مع ما لا للاخر في حكمه ولا يكون كذلك الاخر مع ما له الا وكان للشي

ومن الشبه المذكورة في امتناع ... يحقق صفة ...

فالمتاخر هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون المحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان بل يقع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
الا ان الارتفاع المعلول يكون تابعا معلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع
واما المتاخر المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص
التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما في ... كذلك
وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه
انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم
التاخر بالذات ... على القسم الاخر وهو تاخر ما للشي بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو
تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه
فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالرتبة او الوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض
متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي
يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن
ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام السالب للوجوب
لا الوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا

عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود له والآخر حصل له الوجود ووصل إليه
الحصول وأما الآخر فليس بتوسط هذا بنفسه ويتبع ذلك الآخر في الوجود بل يصل إليه الوجود
لا عنه وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر فهو شأن التأخر بالذات بعينه في بعض أقسامه
ومعناه أن هذا المتأخر يكون إذا كان وجود هذا بعين المتأخر كالمعلول مثلًا عن آخر بعينه المتقدم
كالعلة مثلًا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود إلا والمتقدم حصل
له الوجود ووصل إليه الحصول من علة إن كان له علة وأما المتقدم فليس بتوسط المتأخر
حصل له وليس علته في الوجود بل يصل إليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل إلى المتأخر
من تلك العلة إلا مارًّا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد
أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة
ووجودها وليس هذا التفسير مطابقًا لألفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول
حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي
وإن كانا معًا في الزمان فهذه بعدية بالذات أقول وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي
ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال إن كان
المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وإن كان المراد شيئًا آخر فلا
بد من إفادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مارًّا على العلة بيانًا
لذلك ونسبه إلى المجاز وجعل المثل بحركة المفتاح والذبابة إلى آخر غيره ونسبه إلى الركاكة
وأقول يعني بتقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم
ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات تعريفه ولا إثباته بل الغرض بيان إمكان انفكاكه
عن التقدم الزماني فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم
قوله ثم إنه تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مفعلًا عن غيره هو قبل حاله من

غيره قبله بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود
لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره فإذن لا يكون له وجود هو قبل أن يكون له وجود
وهو الحدوث الذاتي أقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو
إثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته
مع قطع النظر عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لأن ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات
بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب
الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات الذي لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم
بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون
له باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما يعتبران
له فهذه الحال أعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون إلا في العقل فالحال التي له مجردًا
عن الغير إما العدم وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم وأما وجوده فهو حال
له بحسب الغير فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم
منه أنه يستحق اللاوجود فإن المستحق للاوجود هو الممتنع فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق
الوجود لا بالعدم أو باللاوجود ثم قال في قول الشيخ إنه يستحق العدم لو انفرد
أو لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لأنه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث
هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللاوجود وإلا كان ممتنعًا لا ممكنًا
وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون له انفراد أقول والجواب
عنه أن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج بل إن كانت فباعتبار
العقل لا تخلو من أن يعتبر العقل معها وجود الغير أو مع عدمه أو لا يعتبر مع أحدهما لكنها

اذا فسر الخارج

اذا فسر الى الخارج لم يكن من القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير
لم يكن اصلا واذن انفرادها هاهنا لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار
العقل فانفرادها هاهنا معنى تجريدها عن الوجود والعدم معا لعطفه لا يكون له وجود في
قول الشيخ اولا يكونه بوجود لو انفرد ليست بمعنى العدد حتى يكون معناه انه لما لا
يكون للوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وهذا الكلام كل موجود عن غيره
فلمن معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقديرا للشي ان تجرد تلك الماهيه عن اعتبار
الوجود يكون لها فاعل وجودها الى … وجود المعلول متعلق بالعله من
حيث هي على الحال التي بها يكون عله من طبيعه او اراده وغير ذلك من امور يحتاج الى ان
تكون لها مدخل في تتميم كون العله عله بالفعل مثل الالة حاجه النجار الى القدوم
او المادة حاجه النجار الى الخشب او المعاون حاجه النشار الى النشار الاخر او الوقت
حاجه الادمي الى الصيف او الداعي حاجه الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجه القصار
الى زوال الدجن ه مرادنا ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامه فيكون وجود
المعلول متعلقا بعلته المستجمعه لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العله والى ما خرج عنها فالاول كالطبيعه
المقتضيه للحركه لا مع الشعور والاراده المقتضيه لها مع الشعور فان عله هاتين
الحركتين لا يحصل موجوده الا باحدهما وكذلك الحالة التي للشي المناسبه التي يصير
بها عله كعزم طبيعه ولا اراده والحاله التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله
او غير ذلك اشاره الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العله مما له مدخل في تتميم
عليتها بالفعل فعدد منه سته اوصاف يمكن ان يحمل عليها سته وهو ان يقال تلك
الامور تكون اما موجوده واما عدميه والوجوديه تكون اما ما يستضاف الى العله الى
من العليه او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما ما يتوسط بينها وبين معلولها كالالة

واما شي لا يتوسط وهو اما ذات تضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي
والشي الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما شي يحل لفعلها كالزمان
والعدميه كزوال المانع ولنرجع الى الوصفين الاولين حاجه الادمي الى الصيف حاجه [illegible]
وهو منسوب الى حاجه الادم والادم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي تم دباغه
ويجمع الصانع على ادمه كرغيف ورغف والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او
ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجوده الصنعه لا في كون
العله عله بالفعل والداعي عن الاراده فان الفاعل بالاراده قد يكون له داع وقد
لا يكون فحدث وسمي جميع الاحوال الموصوف بانه فاعل بالاراده والدجن هو اجاحه
القصار الى زوال الدجن هو الباس الغيم للسماء وهو مثال للعدمي وعلى زوال المانع
اعترض الفاضل الشارح بانه … العدم لا يكون جزءا للعله
الموجوده والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العله بل ذكر انها
مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها عله بالفعل ولا شك ان العله مع ما يمنعها من التاثير لا
يكون عله بالفعل اعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود
شي هو موجب هو كذلك امر ثابت في العقل ويصح ان يكون عله لما هو مثله كما يقال
عدم العله عله العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول باقي على الاطلاق ونصير
جزءا للمفهوم عن علته التامه ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم
المعلول متعلق بعدم كون العله على الحالة التي هي بها عله بالفعل كان ذاتها موجوده
لا على تلك الحال او لم يكن موجوده اصلا ه لما ذكر الامور التي بها عليه العله
وهي ما يتعلق وجود المعلول بجميعها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شي من تلك
الجمله اما عدم حال من الاحوال المعتبره في العليه بالفعل وحدها واما عدم ذات
العله مطلقا قوله واذا لم يكن شي معوق من خارج وكان الفاعل بذاته

موجودا لكنه ليس لذاته علة يتوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا
وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غيرهما لكن وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب
عدمه دائما فرض ابدا كان دائما بدوامه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ه اي واذا كان الفاعل موجودا
ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول
موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد اي الامر ان فرض ابدا او وقتا دون
وقت كان دائما بدوامه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحالة كل شيء وله
معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعنى ه اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا اخر
وهي متشابهة الحالة في انها لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد
ان يجب عنها دائما فان قال لم يبعد ان كان من الواجب ان نقول وجب ان يجب عنها عنه سرمدا
لان مقصوده هاهنا ابطال الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم
الوجود دائما لقطع بوجود علة هذا اساسه مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها
صفة او حال يتجدد ان يعتبر وذلك مما سيشير اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هاهنا بالسرمد لان الاصطلاح
كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود
فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد
على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض اولى فان مثل هذا المعلول يكون
بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدمه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث
قوله الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون توسط

من مادة او آلة او زمان ه هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من
استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ه وهو ان ذكره لما
سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان
كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويستفيد من انضياف تفسير الابداع
اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا
وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله
والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ه التكوين هو ان يكون من الشيء وجود
مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع
من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن
ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين
والاحداث لا يمكن ان يترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة
منهما وليس في هذا البيان موضع خطأ كما ذهب اليه الفاضل
الشارح قوله واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتقرر في العقل الاول ان ترجح
احد طرفي امكانه صار اولى به وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البتة ويتوجه
الى ضرورة السابقة هذا الترجيح والتخصيص عند ذلك الشيء اما ان يقع ويوجب
عن السبب او بعدم الجب بل هو في حال امكانه عند الا وجه لامتناع عنه بوجود الحال
في طلب سبب الترجيح جدا عاد ولم يقف بالحق انه يجب عنه ه الحدث لا يكون الا فهو ممكن
والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفيه وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف
وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويتوقع الامر ويعنى البيان كما
يتوقع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى
من غير شيء اخر يضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول عن

ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه
لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعًا
اي جديدا او حدثا ولا ينقطع بل يؤدي الى الاستناد بعد كل سبب الى اسباب لا الى نهاية
ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن يصدق ان الترجح عن السبب
الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتنبيه لاشارته معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب
وهذا الحكم مع اوليته مشهود لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب
في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب — **تنبيه** — مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه
شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان تكونا من مقوماته او من لوازمه
او بالتفريق فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
الاخر فهو منقسم الحقيقة ٥ يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثر دفع الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون
الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى
ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد

او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينقطع فهما اذن من مقوماته
وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق بعد قوله واما ان تكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك
اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام امرا خارجا عن
ذاته والا لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء
او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق الاول كما في الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه بعد
وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته واذن
كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون
احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض
~~هو بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي لكن البعض~~
بتوسط البعض فيه وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية
قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض
الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا
الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد
يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ولم يوجب التقسيم المذكور
حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد من حيث هو واحد بل يستدعي
وجود اشياء فوق واحد سابقة عليها حتى يلزم سلب الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة ليس كذلك فانه اي السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب
ومسلوب عنه متقدمين ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر

الا بسوت موصوف وصفه والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشى بواسطة المقبول فيه واحدا
المقبول كالسواد فالحركة تعم لها اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد وجب
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشى
عن الشى بان يكون في طبيعته فرض شى واصلها هو العلة ولما لا يمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدا
واحد لا تنال الصدور ايضًا لا يعنى به الا مجرد كون شى يصدر عنه وشى صادر لانا نقول
الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معًا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا
المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان كان المعلول واحدا وذلك الامر يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة
لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة
كما مر اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشى المحسوس موجود لذاته واجب
لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس موجودا لذاته
وانت تلقيه واجبا فتتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما
وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء فرضوا معلولا في الوجود واجبين واثبتوا جبرا باستحالة
ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء
في حكم الذين قبلهم ه من نشان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها
وتقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشى العينى المؤثر الذى
هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد
افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان

ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة
وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شى وغير منقسم
بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب المعنى ولا بحسب الكمية الى اجزاء
ولا جزئيات ولا له ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف فليس من ذلك بممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب
الآفلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة
فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها
ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال
وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها
عنصر واحد هو ما او بخار او هوا او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة
من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة
اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجمع من القائلين بالاجزاء
او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم جماعة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والله واما القائلون
بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين
خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد
على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على
ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشى غيره ثم ابتدا

واراد وجودي عنه ولولا هذا لكانت احوال متعددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية
لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية
مجتمعة في الوجود ما قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معًا فانها في حكم
ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية
له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومنهم من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يعلل وجوده
حين وجد بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء ه لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون كلهم
وسائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات
وهم جمهور الحكماء فاما الفرقة الاولى الى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد
لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول
بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك
الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فلا بد ان يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة
في الوجود والانحصار ينافي عدم التناهي وان لم يكن لها كلية لاحادها معًا معًا حاصرة
في الوجود فانها في حكم ذلك لعقلا بنا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد
والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها
امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث السابقة والموقوف المترتب على ما لا نهاية له يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله
وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لا نهاية له ومنها

وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزداد وينقص
والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت
الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله ولعله افترقوا
بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما ذلك الوقت
او للفاعل او لشي غيرهما والى قائل بنفي المخصص بالحقيقة لا فرق بينها في التخصيص
ومن يثبته سبب للفاعل وحده لا غير وان الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن جرى مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا بتخصيصه للذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن
تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود
العالم لا يتعلق بوقت ولا بشي اخر غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل واعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار
ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بالعطشان يحضره الماء
في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ويتفرد لكن
الاشاعرة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين
المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومنهم من قال الى قوله ولا يسال
عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من القائلين
بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله

الذين ذهبوا الى ان الواجب واحد وان العالم حادث ثم

الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصرف حال الاولية فيها ان لا يوجد شيئا او بالاستيان
لا لا يوجد عنه اصلا او حال التحلا فيها ٥ لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب
الحكماء بانهم يقولون ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية
لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب
ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى
بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف
وجودها على شيء غير ذاته لكونه قادرا وفاعلا وعالما وتقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
(الى بذاته والاول والكان الثانية ق)
على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند
وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصرف لا يتميز
فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس الى ان يكون لا صدور الفعل
اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى لتصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل
وعرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان تتعلق به من الباقية قوله
ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع ولا ان ينبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف ينبعث ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له (التجدد ق)
واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلنا التجدد
لامر يبرز او لامر زال مثلا كحسن الفعل وقتا ما تيسر او صح معنى او غير ذلك مما عدا وكعنى كان
يكون له لو كان عن زال او عائق او غير ذلك كان زال ٥ لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى بعد ذاته بالقياس اليه من حيث هو هو طرفا وجوده واحتاجوا الى اثبات شيء به يتخصص
الطرف الذي يختاره واثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
(وقديمة) وعند الاشاعرة صفة زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
(على) اولا بانها لا بد ان تنبعث لامر متجدد اقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الا

والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه ترجيحا من غير مرجح وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الحدس وكثيرا من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على
فعل يكون مبدأه شوقا ما تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاجا
كحركات المريض او عادة كالعبث باللحية مثلا وهو باعتبار الفاعل كما ان العبث يكون
باعتبار الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للسعودية فقط
من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستشهاد
فقال وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من
شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او
قسرا او غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
(الشيء م)
الذي كلامنا فيه في احتياج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الى التجدد
(فالخصم لا يقول بها ق)
الى اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما متعاقبا ليس وهو القول بحوادث لا الى اول
ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله
(يقتضي)
وان لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك
(اي له شيء او يكون ما مصدرية والمعنى حال عدم تجدد شيء له ق)
اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان
المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا
مع قولهم اما لمن يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير
ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان التجدد
لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين انما يقول بتجدد حال وسواء جعلت التجدد
(الفعل)
لامر يتيسر كحسن الفعل وقتا ما تيسر بمعنى القول بصلوحه لبعض الاوقات او بمعنى صدوره (معنى م)
قبانيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبر عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال
كقبح كان قبلا عند الوقت الصالح او امتناع كان قبلا عند وقت الامكان او غير ذلك

بحسب عبارتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله فان قالوا ان
كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا
بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل
حال فليس في حال اولى بالايجاب والتسوية في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ٥ لما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد
ان يشير الى ضعف حجج القوم وحجتهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم
وما يتعلق بالفعل هو قولهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستلزما على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهو داع
ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي او في وقت اخر قبله
او بعده من غير تخصيص او اولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك تسويغهم
ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبين
لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية
عن اتباع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها قوله واما كون غير المتناهي
كالموجود لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على
كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد
يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو انا نقول يصح الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد بعض القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا

مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله قالوا فلم يزل غير المتناهي
من الاحوال التي يذكرونها بعد وما الاشياء تعدت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه
اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية العدد اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي اذا كان معدوما معدوما يمكن ان يزيد وينقص لا باتفاق كالحوادث المستقبلة
الى بعض كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية
عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فان ازديادها
لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله ولما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية
له او احتاج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا
على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المتقدم
الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان موقوفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت
فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية فهي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما
والجميع عندكم ذلك واحد وافاحتم فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد
وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان تحصى عددها وذلك محال فهذا
هو نفس المتنازع فيه انه يمكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغيير
لفظها تغيير لا يتغير به المعنى ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى
توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان
فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول
كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق

اليومي على ذلك الوقت مسبوقا بعامل
انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث
او كان حد الحادث ثم

ان كل وقت يعرض فيمضي ولا يقع بعينه الحادث اليومي من الحوادث الا بعد مساواة واذا
كان كل وقت في جميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان
كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله**
فالواجب منا اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى
الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليًّا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم
من اختلافات يلزم منها مسبعها التغير ٥ لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل
من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اولا واسطة غير بينها وما
يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بسبب
ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة اليومية اللازمة
من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله**
هذه هي المذاهب والتي الاختيار فيعملك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
مراده ان النزاع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى النزاع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يترخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والقدم تتعلقا
بمسئلة التوحيد **النمط** السادس في الغايات ومباديها
في الترتيب ٥ قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك فيتبقى وصل اليها وقف والصوارف
ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته
الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على بيان مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام
لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى اذ لم يكن مستكملا
بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم ايضا عند

القائلين بالحدوث الذي عليه يعولون هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق
العالم في وقت بعينه فبان بطلان انه يفعل بالارادة يدفع هذا العذر وبيان الثاني فهو ان
كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يتم بعد بيان ان
حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يتبين بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات
كانت هي مستكملة بها والعالي لا يجوز ان يستكمل بالسافل واقول انها ثبت الوجود مبدأ
اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته وذكر ذلك في النمط الذي يشتمل
على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الافعال كان من الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون
لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات مترتبة
هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساق ذلك الى النظر
التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيبها لوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة
ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **تنبيه** أتعرف ما الغني الغني التام
هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي
هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته
مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو
فقير محتاج الى الكسب ٥ هذا تعريف يعني الغني والمقصود ان مراعاة معناه المقصود
المحمول على المبدأ الاول يعني هو لا بسبب وجود غيره والاول يستعمل الاشياء بشأن ان ليس
يعرض له نسبة الى غيره والثاني هو شأنه ذلك وهي ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه وهي مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة التي ذكر الغني التام هو الذي لا يتعلق
بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية او لم يذكر

ان الاولى الغير الاضافات ثانية

الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه
الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب
وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضيته قال الفاضل الشارح قوله لمن
افتقر في شي من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه
لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام ان لو افتقر
في شي من الثلثة الى الغير لا فتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير
شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها
ومحمولها شي واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود
لكي يصير معنويه قريبا من فهم الجمهور ويحصل ذلك بتقديمه خطابة على ان قولنا الفقير
في شي ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق
وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شي موجود وانما هذا الفاضل قد قصد شرح هذا
الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير
لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى
الغير في هذه الامور شبيها بقضية يشتمل على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود
والحد شي واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما
ايضا شيئا واحدا فيكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق
وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا اذا ذكر لم يصادر الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا
خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو
الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان الاولى ان يقول ومن
يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان لو يمانية مقابلة لما اورد التعليق الذي
قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الماتن فاضلا للتعريض اورد الاحتياج

يعلم انه استعملها بمعنى متقارب ~~~~ اعلم ان الشي الذي انما يحسن به ان يكون
عنه شي آخر ويكون بذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن
ما هو اولى واحسن حاصلا وانما لم يكن ما هو اولى واحسن به حاصلا فهو مسلوب كمال
ما مفتقر فيه الى الكسب ۵ ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية
ويقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه ولاجل ذلك
خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله يقتضي اسناد
نقصان اليه وتقريره ان الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا اذ يكون ان يفعل احسن وان
لا يفعل فعلا كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شي آخر ايضا
حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شي آخر وان لم يفعل
لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي آخر ويظهر من ذلك انه ما لم يفعل
قد يستفيد بواسطة ذلك الشي من فعله وبفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال يستفيد بكسب كماله
الا غيره ~~~~ فما اقبح ما قيل من ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا
لما يحتنا لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور
اللايقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شي وان لفعله لمية هذا
تصريح بالمقصود الذي اومينا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد حمل الحكم
عاما شاملا لجميع العلل التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول سلبا مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من
حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته
بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان
تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته
فاعل وغاية للوجود كله ~~~~ اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا

ولا يستغني عنه في شي وله ذات كل شي لان منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك
وليس له الى شي فقر ٥ سياقة الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالنسبة والذي قبله بالملك
ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف
معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار
كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك
بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا
له بكون الاشيا منه ٥ تنبيه اعرف ما الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب
السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف وليحمد او ليحسن بما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو
الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي
يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ٥ يريد تعريف معنى
الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد
مما ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه موثرا عند القياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي يحتمل ان يراد بها
تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما
لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني فلا معنى لها سوى هذين واقول
هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون
بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم
متحرين هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي
بازاء هذين المعنيين لكن ذلك لا يدل على كونها في اصل اللغة دالا على معنى اخر منقول

عنه ولكنه لا يدخل في اللغة جميعا اذ كرواتها من افعال المطاوعة لقال ينبغيه
اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في
امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره
هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف
حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا
في الجواد لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على عدو انسان حتى مات
ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان
الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال
منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون
بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع
الاعضاء والموت بسبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت
انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال
مثال الذي اورده وكذلك القول في الدوا المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض
بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر
الفاعلات الطبيعية لانها لا تقصد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يقتصر الشيخ على تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شي يصدر
عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا
وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول لما ذكر انه ظهر ان كل فاعل

يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه بالجواد
وكل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح يقول الشيخ
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره
في الفصل الثاني من هذا النمط وهو قوله … ههنا قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط
وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه
مسلوب كمال وههنا بانه مستخلص اي مستعيض وافطن ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل
حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لهم عند الحساد من بعضه
ويكون عند المحساد انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يفعله فانه اولى في نفسه واحسن ثم لم
يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق
لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل ٥ الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص
من الغاية والقائلون بان الباري انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود
الى غيره لا الى ذاته وذلك لانه لما كان غنيا وجوادا ذهبوا الى انه يفعل
لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم
يكن احرى بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم اشار الى ان الملك الحق لا غرض له مطلقا
لا غرض
وان العالي لا غرض له لا مطلقا ولا بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي تستفيد للكمال مما فوقها ٥
تنبيه ومن هذا يعلم ان كل ذي حركة بارادة فهو مستوضع احد الاغراض المذكورة
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فيفعله اجل من الحركة
بالارادة ٥ معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا
يحتاج الى الاستكمال فلا يتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول

الكاملة في ابداعها لا تماس الحركة وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ناسا من ان فعل الخير واحسن في نفسه
لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون لاجل انه لذلك الحسن يتنزه ويمجد ويزكيه
ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا اضداد الغنى ٥ لما بين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بين وجها آخر وهو ان بعض الفاعل الكامل
يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لا لان الفعل في نفسه واجب حسن يكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه هذا هو الوهم وقد نبه على فساده
بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه ليس لا مدخل له في اختياره الغني بل المقتضي لا
ختياره هو كونه ما تنزهه من الذم او المجد ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى
واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي
استحقاق مدح ولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب
والا فلا والقبح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا
مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجد ان طلبت
مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق
يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها ٥ لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الوجود
السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا
على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظم الكلي اي تمثل
نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات

مع الاوقات المترتبة عن المشاهد الى بعد ويلبق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
بمعنى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل من الذات المفيضة جميع الاحوال بعقل
ذلك الفيضان منها فحد ذلك هذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جمله وتفصيلها
تفصيلها فيما بعد فا لفصل السابع المقصود من هذه الفصول التسعة هو
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظام الفصول انه تعالى لو كان البارى
فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا او التوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل
بيان الشرطية ان من يفعل بالارادة فعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي
الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه
انما يفعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به خير
وعدم الاتيان به نقصه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما بين ان الفاعل
بالارادة مستكمل بين ان الفاعل لا يفعل لاجل السافل ولما بين ان الله ليس فاعلا بالارادة
دل على انه قوى على عنايته وحسب تفسيرها لما لا يبطل ذلك واول ليس المقصود من
هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود
هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان الشيخ لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب
الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار في
صفات المبدا الاول المنصوص عليها هذه الثلثة لانها مما لا يتأتى ذكرها عنه فيها ومعانيها دالة
على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك فسيره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وصلح في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن
ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لا لغير
المبدا الاول من المبادى العالية حمل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب الظاهر
الطاهر منسوبا الى الطبائع انها تابعة لارادة تبرا المبادى التي كلامنا فيها هي ليست كما سانبين تحريكها

ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن المبادى بها كيف يصدر عنها
وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحق بعد تسليم بيانها فقط
لانه تعالى ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل شيئا
عائد له مستحق الذم كان الزام الشىء على نفسه فان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيها وان
عنيت به شيئا آخر فبينه ويظهر ان الحق خطابه من باب الطامات اولى وهذا
ايضا يدل على انه يدعى تكرار الشيء خطابه والجواب عن قوله ما معنى قوله
البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان معناه انه لو فعل على وجه مستكمل
لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة انه محال لان المستفيد ليس لا يكون
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعى من باب الطامات اولى
مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف بنفسه مدينين لك ان الحركات
السماوية تعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية ونعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة
الا في الجسمان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كان مستحيلا للجوهر يتصل بها يحكى بما معنى
كان ارادة جاسمة العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يحدد ويتمه
على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون يحصل الطبيعة او معدومها والامر
الدائم لا يجوز ان يتعلق به ليس لها مقصودا لم يحصل ولا يجوز ايضا ان يتعلق به كان
حاصلا وهو مطلوب بل هو حال الاعاصرة حسمه ليست حرية ولا طبيعية ولا عقلية
ليس سببا لما ذكرناه الى الاجرام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان كل
منها حيوان واحد جاعله حالنا لان نفس الواحد منا بواسطة بدنه وجسمه تطلب لذلك
الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماوى صاحب الارادة الجزئية

او صاحب ارادة كلية فيتعلق بها السائل حريا بالرد لما سيجيء اذ كان وقد قال الفاضل
الشارح انه اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل رابع اربع فصول
يشتمل على الطريقة الاولى اقول انه لم يقصد اثبات العقول او قصده
بعد بيان الغاية عن افعال المبادي العالية وذكر انها ليست افعال القوى المحركة
للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فقد بينا قصده بان ان المبدأ الفاعل
للحركة السماوية ليست عن عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان قد بين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادة كلية وبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي يتبعها الارادات الجزئية
غير القوى الجسمانية فيجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها
لا يوجد بالفعل وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفعليتها الذاتية واما ان لا
يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصح فيه ان يكون ارادته سببه بالغاية
المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو
احسن واولى والثاني ان المراد الكلي جاز ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالحركات
المنفصلة او على انها اتصال كالحركات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا في الطبيعة
او معدوما مثل الامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يكون
ان يكون كان مما لم يزل لها شيء مفقود يحصل او يكون حاصلا له وهو موضع حصوله
طالب له بد يكون لانها ليست حقيقية ليست جزئية ولا طبيعية ولا خيالية لان الظنون
والتخيلات انما يكون بحسب الحواس الجسمانية وقد مر ان اقوال المحرك السماوي بخلاف ذلك
فانه مريد لامر جزئي متجدد ويتصرم على الاتصال وقد تحصل بحسبه ما يطلبه بالحركة ثم تقويه اذا
عرف هذا فلنبادر ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة

باجسامنا بحيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها اتحادا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة المطلقة ليس هو
نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحبا ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء واستعمل صورة منطبعة فيها الثاني
ضربان من الاستكمال بواسطة جرم السماء الجوهر العقلي المفارق كما يكون لنفوسنا بواسطة
ابداننا والعقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وضعنا موجودا
للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع
والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفوس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة
وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه
تحركها على قلنا العقلي ه يريد ان يبين ان غاية الحركة السماوية هي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة ولنبين على وجه ذلك المبادي معقول فنبين فيما مضى
من ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر
عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم طلب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك
يكون لداع شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو
كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني
او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي يستحيل ويعرض حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع
الى الملايمة فيلتذ ويتم ويحصل له يتحصب دائما لان كل حركة الى ابتداء على غير النحو
الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله
ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لشاول لذاته وحاله ولشالة ما شبهته لا التحريك
ليس يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وذلك مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة اما يكون

لفرط الطلب الذي نقتضيه فرط المحبة المفرطة في العشق فاذا لا بد ان يكون تحريك السماء للمعشوق
ومحاذاة وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات وان لم يكن
محصل الذات وان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلب المحال وهو محال والشيء المحصل بالحركة
يكون اما اينا او وضعا او كيفا او كما او غيرها من حالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لنيل
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمحرك
فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كالتشبه او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلا فتحصلت
بالحركة وحينئذ يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه
ويجب حينئذ ان يكون مناسبا اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا لا مدخل للمعشوق
في الوضع والحركة وحينئذ لا يكون الحركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل طلب
شبه ذات المعشوق او حاله وظهر بذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق لا يخلو
فان يكون اما لا لان نيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف
ادا ما لا او طلب المحال ولذلك لو كان لطلب نيل الشيء وجب وقوفه لنيله لانه لو
اي لو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه فبالحاجة يكون من حالات المحرك التي
لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا
ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية ثابتة بالجوهر مجردة عن العوارض المادية يستحيل ان يكون
كذلك محال فاذن ليس المعشوق ليس من حالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حالا بل
هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو
اما ان يكون تحريكه لنيل شبه مستقر كالذي ما في نوع يشبهها بجمال المعشوق او يكون
لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي وجود القسمين المذكورين في جمال المعشوق او يكون
لنيل اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله

فلا ينال بجماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المستبدل بالعدد يستبقي نوعه
من التعاقب ويكون كل عدد يعرض له بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه
او صنفه بالتعاقب ٥ اي فلا ينال الشبه بجماله اذ هو غير ميسر الا على تعاقب شبه المنقطع
الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المستبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد
يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يعرض له ما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حتى
انتهى النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك البقاء
المحفوظ دون الزائل المتقدم قوله فيكون المتشوق يتشبهها بالاجود الذي بالفعل
من حيث براءته عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث
هو افاضة على السافل فيكون المتشوق بعض محرك السماء يتشبهها بنحو ما في السماء في
بعض الشيء فيكون المتشوق بفتح الواو يتشبهها ما يعني يكون ما المتشوق والمحرك هو
يتشبهها بالاجود الخ بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءته عن القوة
راشحا عنه الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو شبيه بالعالي
لبين مقصوده بالعقد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد
الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه حاز يترشح عن معشوقه وفي لفظه يترشح استعاره
لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه
على ما حققه قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هناك قياسه دائما تحرك
ما بالقوة فيها يخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب ٥ يعني ومبدا ذلك للمبدا الذي
يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل
على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في علم الطبيعي
والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلث منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له
من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هناك قياسه لان الاجرام السماوية

ای مرد البراه عن القوی والافاضه علی السافل
فان یخرج من وضع الی وضع بحرکه
السماء من القوه الی الفعل
بعد شیء علی سبیل
التعاقب حتی یحصل
التشبه بمحبوبه لا بعینه

ای فی السماء من کل وضع

بعض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والجهات لتستعد لها فياضة لكنها
كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما يا لقوة فيها يعني في السماويات
الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه وهذا انموذج مما في الكتاب وانما وصف
وسم الكتاب بالاشارات والتنبيهات لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا
لكان التشبه في جميع السماويات واحدا او هو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر تشابه في
المنهاج وليس كذلك الا في قليل ٥ تنبيها للتنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان
الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة
الاولى وقد اشار في مواضع ان لكل فلك عقلا يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه
الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة [اخرهم] ويذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه
وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا
وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة
فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه
اجزائه واجوائه ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة او الوضع
الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض لا الغرض تبع لها
فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم
ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم لكل فلك بانه
يتشبه بما تحته على ما سيأتي في مابه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات
ولا يطابق ان اوجب قصودا دائما لوجه ضعف التشبه على التشبه التام لا يجعل القمر وليس
التام موجودا الا في فلك يعني في الممثلات بفلك البروج عن فلك القمر بما تحته فلك البروج

في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج
كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل فهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز
كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فان التشبه بشيء واحد والجواب ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد
دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المخالفة طريق على ما يجيء بيانه
قال وتحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف متولياتها
كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا الحركة خاصة والجواب عنه مضافا
الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم
تنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز
فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فسالك الغرض
بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحت وان لم يكن الحركة
في اصلها لذلك جعلت سمت الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وسمت جعلها
على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بها الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى
بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها
الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل
فيها انها لا تفعل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فمنفعة تتبع فيجب ان تكون
هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في ساير الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر
قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان
يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا
ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السموات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذاتها

ولا يجوز ان تكون لاجل معلول لانها اراد وان يجعلوا في المذهب فقالوا ان نفس الحركة
ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
ليحصل ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ما يتوسط به تفنّن
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه
طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قصداً وطوره والاخر يختص الى
ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته
لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليست على كما له الا انه
دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا
الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهولا انه ان امكن ان تحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شي معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن
ان تحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان يتم لها
به خيريته كما ان الحركة كانت لا تنقصها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما
اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيرها
حركاتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة
موجودة في نفس قصد اختيار الجهة فان لم يمنع هذه العلة قصدا اختيار الجهة
لم يمنع قصدا الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان
كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله
شي اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشي الاخس
فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة
بالسكون غير واردة لان الحركة يخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون
فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه

على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه
على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا
اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين
اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير
ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة
الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هياتها الى
مثل ذلك قوله فاذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد ه اي اذا كان الفلك
غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف
وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في
انها دورية ه هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه
به واحد وحمله الشيخ على ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض
الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد لو كان متشبها به من حيث هو ذلك
الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا
منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح
على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد
تكون بعيدة وقد تكون قريبة وكذلك المتشبه به على وجه ما للحركة وايضا كون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة

من العلة الاولى ما دون ليس هو مستهابه الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون
استناده الحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها
لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن المانع ان الحركة
يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي لها فلا كل
ليست بحسب ذ وانما بل بحسب شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون بعض الحركة
بحسب شيء اخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استداراتها التي هي هيئة تابعة لها
بشيء اخر اولى زيادة تبصرة لا الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة
كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد دائما
ان يعرض منه في بدنه انفعال يلحق بذلك التشبه من طلب الله ولم كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فرعا لاح لك سر واضح حتى
فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تتبع الخيالات لا عقلية صرفة
وان كانت خيالات عن عقليات صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح
المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها في خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى
حركات في بدنك ثم ان استهيت ضربا اخر من البيان مناسبا لما كنا فيه قد يتشبه فاعلم ان   فاسمع
محرك الفلك انما يحرك بتحريكه اياه اخراجه ما بالقوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق
ولا وصول الخارجة الى الفعل وان كان كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم
لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته برئيا عن القوة
لكن الكمال بالتشبه امر انما يعين على اسبابه تخلفه الخاص بالشكل ونوع اللوازم
فان ههنا شيئا ما يحصل للمحرك ولذلك كان فلك بالتحريك ينبغي عليه باعتباره منتسبا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره منتسبا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا

الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية
قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية   سلام
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية
صدور التحريك عن الشيء المقصود بصورة عقلية واورد له مثالا واضحا وهو
ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان
نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تمثل منها صورا وضعية تحاكي تلك الافكار نوعا
من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات
النفس كاضطراب بغتة او ارتعاش او سكون او غير ذلك فما من الجود ان لا على   سلام
جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال جسماني تابع لانفعال يحصل في صورته وقوته
خيالية لاشتياقها لانبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة
بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في
التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى مثل ان تعتبر احوال النفس الفلكية
فاجتهد وبان في الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن
لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات الكائنات العقول
بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله
القوة ويكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد يكون على اعمال
غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم يسمي الاولى متناهية والاخرى غير متناهية

وان كانا قد يقالان لغير المتصل فالنهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق
الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض
للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي
العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير
اعني تزايد الانفصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فعرض النهاية واللانهاية له
من ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية له يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل وا
زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث تعين وحدته او كثرته فالقوى بهذه
الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة
مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي
زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة
يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهوا ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى
من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة
يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك
ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف للاول بالشدة والثاني بالمدة
والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول بينه الشيخ في هذا الفصل على كيفية
اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللا

والقوى ح

بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالقوة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما فالتي
التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان التناهي وغير التناهي يقالان للقوى باحد هذين
الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المتصل يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة
الحركات التي تفعل حدودا وتقاطع التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون
في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لان الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان
فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فيه بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وصفته ذو
واعلم ان القدما اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا
السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة للمثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل اذا انتهى واصلا اليه في آن ثم اذا
تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد
الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا له معا وهما متغايران ولا يمكن
تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى
ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود
المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا
بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يجب ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول

لانه طرف للحركة عند ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون منشأ الشيء فيه حركة وان عنوا به
آناً يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين
زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة
تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد فالـ وكذلك ان اورد وابدل
لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان
الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك
عن حيز ما فيه الى حيز آخر ميلاً وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا
تسمى باعتبار الايصال ميلاً فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد
في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباين فعلا الحادث الا بعد وجود ميل
بان يحدث اتصاف آن ويبقى زماناً ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه
عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً وبعد ما تقرر هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن
فقوله السبع عشر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً ونقطاً والحد اعم من النقطة
فاذن كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً مثلا الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي
قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات
الاينية المختلفة التي تفعل نقطاً هي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح
وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة
الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة
الواحدة التي لا تقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله اعني محرك
موصلاً لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على اجتماع الحركتين المختلفتين

مماسة

نقطة

لا تقع بها

اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما سمي ميلاً باعتبار امر آخر كما مر
وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ليستدل بذلك على
وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلاً الى قوله لا يكون الشيء مفارقاً ومتحركاً وانما
قال يزول عن المحرك كونه موصلاً مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا
يكون باقياً عند مفارقة المحرك لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني
الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقياً ويزول عنه ما هو
بسببه كان محركاً وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى
ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلاً واشار بقوله
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زماناً الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلاً في زمان ثم صار غير
موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك
الآن موصلاً ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلاً
لان الامر الموجود دائماً لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد
في آن كان لا محالة موجوداً في الآن الفاصل وكان الايصال الذي هو معلوله ايضاً
حاصلاً معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير
ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم
عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه
المغني عن ذلك ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً لا دفعة واشار الى

وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان تكان فيه موصلاً وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لامحالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متلا متصلاً بآن وجوده فلزم تالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس المعنى استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان وبضدها في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء تلك الزمان وادامت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول لحصول يكون حاصلا فيه ويلزم من ذلك تالي الآنين ثم ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال الا مماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد

الزمان م

حسب يحصل الانقسام فيه الى الاول والى سلازل ان يحصل شيء بكل الحصول م

الاشراهاني لو سلم صحة هذا التقسيم وجواز ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي كان م

المماسة مع انه ليس لزمان اللا مماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج وهو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بمنقسمة الى اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبولها القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه لاجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول متحرك على مسافة الى منتصفها مثلاً واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله كاللون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة مماسا طرفها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفيه او في دون طرفيه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وسمى ذلك من نحو النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على شيء من الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ثبوت الحكم المشهود له في هذا الفصل ولا يقتضي ثبوت الحكم الذي اعتمد الشيخ عليها فان ان المماسة

اجزائه في م

يكون

التي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً معها لا يمكن ان يكون مدة زمان بزوال فيه
عن السبب كونه موصلاً لان ذلك الزوال يستغرق الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه
مع السبب الاول والثاني ليس من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها
ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون نحو سطحه على ان يستهما ادراكه
يوجد في الازمنة في اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما
اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد ما بين ضعفها في الشفا
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة استعماله بعد بره على ذلك ذكر المحرك
الموصل واشارته الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان
الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال
السبب عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة
بانكار وجود المملّ اولاً ثم بانكار امتناع اجتماع مثلين متخالفين دفعة ثانياً ثم
تجويز وجودهما في زمانين متخالفين يتصل بينهما ان واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما
وتمام ما مرّ من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** وكل حركة في
مسافة بين لا حدثين ما يكون سكون غير الحركة التي بها يحفظ الزمان المتصل فالحركة
الوضعية هي التي بها يحفظ الزمان وهي الدورية **اقول** لما فرغ من اثبات
السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة بين تلك المسافة التي حدوثها بين تلك الحركة
الا سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار
الحركة على ما مرّ لا اول له ولا اخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان
لا يكون لها اول ولا اخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائماً لوجوب تناهي المسافات المستقيمة

فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بين السكون بين الحركات المختلفة يستندون
الزمان ايضاً الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان امر واحد متصل يجب ان يكون
مستنداً الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة
دائماً ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب
لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فايدة** انما يجب ان يقال
صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقاً لان الحركة والمفارقة
التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة
دان يعد لكونه موصلاً وانه دفعة **هذه الفايدة** متصلة
بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذكرها
الشيخ في اثبات الان الثاني ان المحرك يصير بعد الوصول وقد رد عليهم من
سارعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة
ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد منها شيء هو اولها لان كل جزء منها فانه ينقسم
ايضاً الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة ومباينتها فاذن لا يصح
ان يقال صار المتحرك مفارقاً او مبايناً في آن بل يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل
بعد ما كان موصلاً اذ زال عنه كونه موصلاً في آن بعينه فان كون الشيء غير موصل يقع
في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة
ان بدل لفظة المماسة بالا مماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة
والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها مطابقة لمعانيها
الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة **بذنيب** والحركة التي
يجب ان يطلب حال القوة عليها من جهة غير متناهية هي الدورية **اقول**

تبديل الالفاظ غير موثر في المعنى لما
الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً
ادا لم يكن الفاظها

معارضا

عسى

قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي
تقوى على اعمال او حركات غير متناهية وسيجيء في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحكم الذي يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم وقع على ما تقدم جعل هذا الفصل مسالة وقد طرح في هذا
الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة

اشارة

اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان
يكون لا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا
انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة يجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدا المفروض
فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال

ش يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان
القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم
بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما
الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره الى اخره اشارة الى القسم الاول والحجة عليه
ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك
جسم بقوته جسما اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني
او بحسب العدد في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك
يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدا المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق
القاسر بحسب طبيعته القاسرة من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر مع ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر

معاوقة للاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يتنبه الشيخ في هذا الفصل
الا انه بني على ما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما يساويه ولما كان مبدأ التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض انه لا نهاية فيه وكذلك النقصان
ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اتم ماخذا مما استعمله الشيخ كان الحاصل منه
ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين متجانسين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرض غير متناهية مطلقا هذا خلف فان القوة
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت
في التحريك بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا
اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها ونقصانها على تناهيها رد
الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يصح الحكم بالازدياد
عليها صحيحا ما لم ... فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها ولقائل ان يرد عليهم ههنا
بما رد هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال الفاضل ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء
والتفاوت في القوة عليهما لا في الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود ويقول انه انما

على تفاوت قوة القوى على تحريك الطول والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال بحسب تعود
الى ذلك الطول السبح لم يعكس بل ان يا رعن الحوادث الغير المتناهية مطلقًا بل ذكر
في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت غير المتناهي المعدوم قد يكون
فيه اكثر واقل ولا اسلم ذلك كونه غير متناه في العدم فهذا الكلام يصرح بان كثرة الشي وقلته
لا تنافيان كونه غير متناه وكيف فربما يوصف بهما ولا بالا نهاية معا في النظر الاول اذا اخذ
جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يعدم من الفعل اوله
الخارج مقدارا كان او غير عدد ايكون لا محالة لا امتداد جسمان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في الجهتين معا بالتناهي او سلب عنه فيها التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في اخريهما عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي
فان الحكم بهما من جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب اللفظ المذكور ولما امتنع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودًا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك الامر المفصل خارج عن
مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ تقرر هذا فنقول لما كان لانهاية الحوادث في الجهة التي هي للماضي
وازدياد ها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن المستدل بالازدياد على وجوب التناهي صحيحًا جائز
واما الابعاد الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض كانت مستلزمة
لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجاز ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واذ وجب
التفاوت يناهيها في تلك الجهة ايضًا وبذلك ادرك الفرق بان ما عند في هذا الموضع والعبارة
السوى في الجواب المحكي عنه فلم يسع الا بالغالطة حتى اطرد فيها مقدمة اذا كان شيء يحرك جسما
ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر
اطوع حيث لا ممانعة اصلا قال لما فرغ من بيان كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدّم لذلك ثلاث مقدمات
اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه

٢٢١

بل كان ذلك لقوة تحله كان مقادير كبيرة وصغيرة اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك فلما كان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية
المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة اذ لو لم يكن الطبيعية
طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة
الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في
المقدمة الثالثة وهناك تبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير
فهي في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت شبيهة
للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها ما في القوة شبيهة بتلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي
ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بحسب تناسبها المختلفة بالكبر
والصغر لانها حالة فيها منقسمة بانقسامها والفاظ الكتاب واضحة اشارة نقول لا
يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية يقال لما فرغ
عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل بقوله وذلك لان قوة ذلك
الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة
جسمه في المقدار يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحساس الا وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبر اكثر منها في الصغر مع ان
القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر
كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المحركان في حكم ما الاختلاف والحركات يختلفان
اشارة الى ما استبان في المقدمة الثالثة وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب

اي في المعاودة وح لا يلزم استطاع تحريك الصغير ق

القوابل وقوله فان جرى كاحسنها من مبدا من وصف حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقريره
للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه
ويلزم منه تناهي الكامل كما مر وقوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها
على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه لذلك لان اللازم مما
مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في المحل الثالث خلفا
لان القوة الواحدة انقسمت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ها هنا خلفا لان
القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر بعينه تناهي حركات
الاكبر ايضا لكونها على نسبة حجميهما المتناهي على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا الذي يرجى في الكتاب
واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيتبين بامتناع
صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي
اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر ما ظاهر في الموضع الذي
استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا لما نحن فيه وذلك
لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق منعه بانقسام
ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات
تقتضيها طبائع بسائطها على ما سبق فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها
لكون تلك المحال اجساما الية فان هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان
امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على هذا المقصود قوله تنبيه فالقوة المحركة للسماء غير متناهية
وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية ونفي بعض الشيخ ... عن جسمانية فهي مفارقة عقلية ❊

قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط
الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماويات فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء
غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر
عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس
بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما تحاول لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل ولولا ذلك لما احتاج
لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى ان يكون كمالاتها موجودة بالفعل لخروج تلك
الكمالات المتشابهة من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو
السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها التحريك السماوي مفارقة عقلية
وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من
قبل ان المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي تثبت هو
محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ❊ وقد مضى في الفصل العاشر
من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر
للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه اخر واعلم ان تحريك النفس
تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل
مبدا بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى الفاعل مبدا
قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسما فهو نفس والا
فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فليكن
متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهي التحريك شيئا اخر ثم يصدر عنه ذلك المحرك حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو اوجد

بل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية
غير القابل الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبدئية
وانما يمتنع في الاجسام الطبيعية الثلاثة فقط ٥ معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك
السماوية جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا ازلية التحريك فيكون محركه لتغير الحركة
السماوية الدائمة هذا حاصل ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك يفعل غير متناهي
التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن تلك
تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة ابتداء بل على
انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات
غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل
المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل
الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون
علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن
القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها
عن العقل دائما والجواب ان تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري
يكون كل حركة علة لتجدد حالة وكل حالة علة لتجدد حركة بسبب التجدد في المحرك والحركة
في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو العقل ولما امتنع في الفلك اسباب تلك
الاحوال الطبيعية او قسرية انسب اسبابها الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على
غير المتناهي بحسب انفعالها لاتصالها بالعقل فليس بلازم على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه
لا يتصور فيما لا يستمد انفعالا لانه وانما له **اشارة** بالمبدأ المفارق العقلي
لا ينال شيء من الحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات
السماوية نحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان

المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا ش فيه بيان لكيفية صدور الاحوال
المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركة بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح
اشارة صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها غير متناه وانه غير
متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات
بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم
يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك
بالعرض اي بسبب متحرك بذاته فانك ان حققت لم يجز ان يقول ان النفس الناطقة التي لنا يتحرك
بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب
ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو مستطيع فيه ش تقرير في
بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المفارقة في جميع السماوات واحد وان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدانيته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فلذلك القوم
زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان
الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا
يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فالواجب لذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون
ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان يستلزمان ان محرك كل كرة جوهر مفارق ولكن القوم المذكورين
قد غفلوا عن جميع القولين واستلزامهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية بحسبها يكون
تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما
يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي مفارقة

غير متحركة بالذات ولا بالعرض لان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة
بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ففي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدا والمعاد فانه قال بعد العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان
ظهر في زمانه ويضع عدد ما عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح بقوله في رسالة
الى في المبادي ان محرك جملة السما واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا او ان لكل كرة محركا
ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح بقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا
حركة خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة الى الاول ليس بجسم ولا جسماني لوحدانيته
معلوم مما علمت ان لا يكون مبدا الا الواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيصح لك ان المبدا الاقرب لوجوده اثنان اذ مبدا الجسماني يصح ان يكون
اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا
واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكون لهما معا
لا بسبب لغير توسط فما هو الاول عقل غير جسم ولا نفس فصح لك وجود عقول
مباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اذ في جميعها العقل الاول وبه بد
بان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح
هذا الفصل مشتمل على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في
هذا الفصل ان المبدا الاول ليس الا الواحد كما بين في النمط الرابع فلما علمت في
النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا الواحد بسيط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من
هيولى وصورة فيصح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين اذ يكون لوجود
الجسم من مبدا فيه جسماني فيصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط

لكن ذلك على انه فيه وجود مبدا حركة خاصة صح

الاول ايضا لانه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة لوجود
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او بوجودهما معا ولا يجوز ان يكون
علتهما القريبة شيئا غير منقسم فان المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجسم ولا
بنفس متعلقة بجسم بل هو عقل محض وانما فقد صح لك في هذا النمط وجود عقول
مباينة الذوات هي مبادي لحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك اذ في جميعها العقل ان لم يكن محركا للفلك
اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه وعسيك ان تعلم
ان الاجرام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ... هذا الفصل
يشتمل على اربعة مطالب اكثرها متباينة ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا
تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع بيان
اصلاحاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل يرغب على تعرف
عللها الفاعلية وعد ببيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية
ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك
العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى
افلاك اما الكواكب فتنقسم الى السيارات والى الثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر
من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو
العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق
الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية
وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق

رصدهم

وللاثبات على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان يسموها
الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية يفصل الكلية اليها ما يقدما
ايضا انها افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز
الجميع مركز الارض واعظمها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت مما لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على
النضد المشهور وان كان فيه ايضا اختلاف والمتأخرون زادوا فلكا اخر فلم يكن يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الذين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام
كثيرة بعضها لاجل ان يوجد حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا
وبعدا وقربا من الارض ثم عند المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين
بالمنشورات والحلق والدوائر واما القائلون فجعلوها منضودة في جوف ما يحمل عليها هو ثخن فلكه
الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها انها مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وتقابله
عند الاستقامة كالقائلين باثقال الفلك وابادة من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة منشأ
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا
ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استناد اختلافها الى حركة والمعلم الاول ذكر ان
عدد الجميع تقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا
لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم مماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب
ما تحته وهو يليه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر
محيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز في ثخنه
الارض ينفصل عن الممثل اذ المائل يماس محدبا مقعر اياهما على نقطة تسمى الابعد عن الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج
المركز مماس بمحدبه سطحيه على نقطة تسمى ابعدها عن الارض ذروة واقربها حضيضا مثلا

الشمس فانها تكتفي بواحد اي الفلكي اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما
على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة
والشمس مركوزة في الخارج المركز ولعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا
له فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها ويسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
وهو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين مع
الفلكين الاعظمين اربعة وعشرين منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز
عند ستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما
دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك
من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي دون القمر فانها لا تتحرك غير الحركة المذكورة
ينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة
المراكز والتداوير وتركيب حركات الكواكب الوصفية الموجودة للتداوير الجهة المحيرة
ولنقص اختلافات الجهة والقرب والحركة المنفصلة لبناقص التعديلين عطى الفلكي العظيمين
على ما نظن انه يوجد ذلك الناقص حسبه محاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها ومدار سار
السبع وعشرة من الحكماء والمهندسين اي عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل
هذه الحركات الا ان الى الان لم ينبغ بعد على ذلك اتفاقها على ما ينبغي ذكره فهذا ما لعول الجملة في
عدد الافلاك فوليه وينبغي على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا ثابتا
هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يمتنع الملكي في ذلك على الكواكب وان الكواكب تتحرك
حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا انها تخرق لها اجرام الافلاك ومن ذلك

في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه او حال عطارد في اوجه
وانه لو كان هناك انخراق بوجه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك
هذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك بحسب كثرتها ولذلك
قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا في ان محركات الافلاك للكواكب السبعة فذهب
فريق الى ان كل كوكب منها نازل مع افلاكه منزلة حيوان ذو نفس واحدة يتعلق بالكواكب اولا
تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية
بعد ذلك بتوسط فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي
كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين
العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة نفس محركة اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب وقد اسوا للكواكب ايضا
حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك كما ان حكمهم في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محسوسا
خيالا اثرا اي فيه بالانعكاس كما يرى في الهالة وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة
بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا جميع الاوقات على حالة واحدة ولم يكن لحركته استدارة
لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته واستحالة
تغيره عن وضعه الطبيعي تعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ صرح بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا موصلا
حركة مستديرة على نفسه لا بسبب الفلك في ذلك على الكوكب ولكن بما ذكرناه من وجوب
كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة
على صور الفلك ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك
في الافلاك كحركة الحيتان في المياه فان القول بكثرة الحركات المقتضي لكثرة المحركات

مبني عليه وانما نبناه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام
على اجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب يتحرك حول
الارض الى قوله لا بان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك
على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا
في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون
ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه
مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن
للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده
لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامله يدوره يتحرك الى توالي البروج كل يوم
اربعة وعشرين جزءا وكسرا جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل
يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اوجاهما في مثله من اكثرهما تقاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه معه
الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا وانه القدر الذي هو قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة بحركتيهما المذكورتين صار الاوج
مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما
مائلا الى الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وبحركتي الشمس بمثل الخاصة بها فوقها من جزء الى
الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعد متساو
كل واحد منهما احد عشر جزءا او كسرا مجموعهما وهو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك
البعد ضعف بعد المركز عن الشمس وهو البعد المضاعف وهيئة حركة الحامل بذلك

القمر بالحركة المضاعفة وهكذا يومًا بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع
دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف
دور واخذ المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور
استقبله الاوج من الجانب الاخر فتوافيا في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن
المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المستهبه
في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل
متحركا بالمدير على التوالي ضعف ذلك وكان المدير لاجرم ايضًا ان يكون مركز
المدير في الاوجين معا فهذا ان الحركة الملكان على ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن
اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين مثله
من الاكثر فصار مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج
الحامل ومركز المدير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج
الحامل من الجانب الاخر فتوافيا والمركز عند حضيض المدير ولاجل كان المركز في هذا
الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض
في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج (وهو الاوج)
الابعد على التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وضعها (الى الوضع المتساوي)
الى اوج الحامل من في دوره (وهو الاوج التوالي) واصل ذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة
الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها وان لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى
جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين وهو الان

الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما م والاول لا يتصور اما الثاني الا ترى الرحا تتحرك الى جهة والنملة
عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا (على ح)
حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان
بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة
احدثت حركة مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل العظمى على (تساوي م)
الصغرى او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة
الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس الممتزجات فاذن الجسم الواحد (سارم)
لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون
متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى المتحرك (تها)
الاول بالذات والى غيره بالعرض فلا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هو بالقياس اليه بالذات لكانت احداها فقط وان
اطلب ذلك فنظير انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين
ولم يحوج ذلك الى ارتكاب ما يستبعده العقلاء بحال قوله وتعلل انها كلها
في سبيل الحكم الحركة الشوقية والتشبيهية على قياس واحد وتعلل انه ليس يجوز ان يقال
ما دعا بقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فهذا هو المطلوب لما سوى هو
موقوفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما مر
وانما يتم ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي
العالي كما ترد القائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا عن مساق (سطح)
الاحتياج به وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي ونسبه الى ابقراط

من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما دمنا نسمع اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم
ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يعرض ههنا لذلك
وادّعى انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها على
مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة الى عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب
الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم
ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه
فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها لما اختلفت اوضاعها وحركاتها
ومواضعها بالطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جمعها كونها
بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة هذا هو المطلوب الرابع
وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن
هي مختلفة بالانواع فكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع قبولها الاين والا
وذلك المعنى طبيعة عامة هي جنس يحمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع
العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها اسبابا قريبا
لبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نتوقع منا بيان ذلك لك
هذا هو البحث عن تعيين المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة
والوعد لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر
عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا
اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود

العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء الحادث هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي
العلة كان معه للمحوي لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو
ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس
شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي منه قال الفاضل الشارح هذا
الفصل وصور حجته يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ابتناء
كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما
مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من
هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى
الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم او عن حال في
جسم على الوجه العام على ما سلف لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة
لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية
فان سلوك الطرق الخاصة لا احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه
الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لوجود شيء
الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في
الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه
متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان

امكان

عن جسم

لانه لم يجب وكان من شانه انه يجب فهو ممكن والثالثة ان ذلك الشيئين اللذين يكونان معا
لا بمعنى المصاحبة الاتفاقية بل معية يجب لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان
في الوجوب والامكان بل كالعلتين في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد
تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصًا لما ثبت
في المقدمة الاولى وحينئذ كان يقال لو كان الحاوي وجود المحوي اذا اعتبر
مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما ثبت في المقدمة الثانية ولكن
عدم الخلا في داخل الحاوي امر يتأدى اعتباره اعتبار اعتياد وجود المحوي
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضًا مع وجود الحاوي
المتشخص ممكنا لما ثبت في المقدمة الثالثة لكنه يرجع الاحوال واحد الا ان الخلا ممتنعا
لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته
ليس معناه ان الخلا ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي
لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور
الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا علم هذا
سقط ما يمكن ان يتمسك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كونه مع
اعني وجود المحوي واجبا معه وذلك لان ذلك الغير الذي يعد وجود المحوي في هذا
الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث لا يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى
المذكور ولذلك حكم بامتناع انفكاكه عن وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا
بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما لو كان معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب
بغيره ونعود الى المتن فنقول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك التشخص
المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدها الامكان متصلة
في اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد ثالثها كليا غير متخصص بهذا الموضع

الثالثة

بحثه

بحث

تمهيدا لايراده متخصصًا وقصدا للمزيد الايضاح وهذا الثالث هو المقدمة الثانية
وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك
الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا استثناء
للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل
التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان فيه
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
ثم عاد الى بيان استثناء التالي متصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا ولحا
مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه ايضًا لما ثبت في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلا غير واجب مع الحاوي فهو
ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شي من
السماوات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا التشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا فالاولى حذفه لئلا يشوش
نظم الحجة بسببه والكلام بعد حذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول المقصود
على ما قرره اذ لا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يرد هناك الا كون المعلول ممكنا
مع العلة واجبا بعدها فلا يستفاد عليه لا يستفاد منه عدم الخلا للمحوي المعلول
فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلا ولا لعدمه اعتبار معه
ثم لو فرض انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ متخصصًا لامتناع استناد شي من
الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد
العلة بكونه جسما متشخصًا حاويًا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان يلزم مثل
هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي سوى الخلا الممتنع لذاته وبالجملة هذا هذا

قوله ان دام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا
بعض الحاوي الى قوله على بعض المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الحاوي
هما معا ثم بعد هذا الى قوله فلا الخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا الى اخره
فان بذلك يصير تقرير ما في المفصل منطبقا على تقرير المسئلة ويسقط منه ما يوهم
التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما
وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل السادس
بان الحكم بكون جامع الماخر ماخرا كالحكم بكون جامع المتقدم متقدما والعقل
الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم
الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك
اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما من الاخر بحسب ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما
من الاخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف
واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه توهم ولا يمكن ايضا
لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة ~~للحاوي~~ علة للمحوي اشار الى القسم الثاني
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم
الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق
ولما كان العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير منه واقوى واعظم
منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشتمل عليه وزيادة كان اسناد العلية
الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب
اليه توهما ليس بممكن على ما سياتي من امتناع كون الجسم علة لجسم اخر قال الفاضل

السادس

(هامش: الخلا ن — اعتراض — الناسخ م)

الشارح نسبة قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف
خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا
لكنه لم يعلل بذلك بل بكونه غير مذهوب اليه توهما واما كونه غير ممكن فعلله
بما سياتي والظاهر انه يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما يقتضيه صناعته
وهم ونقضه قوله ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلابد
من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة
ان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك
تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي
انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده
امكان حجم يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما علمت اذا كان معلولا لا يجب
يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملا الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيء
تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا
لعلة متقدمة على وجود المحوي بدون تقدمها عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين
عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلا مع وجود الحاوي
لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد
في قوله فلابد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين اشكال لان تقدير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن
واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن

يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على
علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة لا عن واحد ولن فرض على ما فرضناه اولا
وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن متطابقا
للتميز وان اتصل في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما متوسطا دون
الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حل اختلف القائلون باستناد السماويات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما اختلف صدورها
عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شرط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي
عن واحد او عن اثنين ان لم يكن منصرا لشيء مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي
يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لان الوهم ان يقال بتقدم الحاوي
على المحوي المسلم لامكان الخلا انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا
عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول
ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على
الوجه المذكور لم يكن تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم
الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها
والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع
لان التقدم بالطبع غير مقصود ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
الحد . عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير
انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه
ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يتعرض لهذا الاحتمال فيما ذكره بذلك

وهم وتنبيه او لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تعرفت
انه قد يوجد عن غير جسم حاو والآخر عن غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب
الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر
فانه اذا اعتبرت المعية هذا مع الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي
ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول بعد التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان
المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا تعرض
فيه امكان الخلا بوجه انما يعرض تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يسبق له على
المحوي ليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية
والمعلولية بحيث لا يمكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون
ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان
هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة ما وهي ان الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة مع زيادة ما وهي ان
الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها
معا والمحوي ليس يجب مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب
الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو
الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار اجزائهما ممكن لم يكن هناك تحدد شيء وامكان
ان لم يملا كان خلا انما يعرض اذا كان متحدد ملزم مع تحديد ان يكون الحد محيطا
بملا او غير محيط بملا فيكون خلا . هذا الفصل واضح وقد مر بيان
ما يناسبه في اثناء الشرح بان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اسناده
وهذا القول واحد بعينه تنسب التقدم الى صورة الجسم وبعينه الى ان تكون الحاوي

الوجود على الخروج والحق الذي هو وجود الخلو مكان يمكن ان يكون ... احد اذا [illegible]

سواء

ما يعرض

اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي تام سواء جعلت صورته او الحاوي علة

العلة

العلم
صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ لصورته اي يكون هي كصورته او عين
صورته او جهات العلية الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان
العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة واي هذه الاشياء فرض علة فانه لا يتم موجودا
الا مع الجميع ـــــ فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية علة لا لبعضها البعض
وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة
بالاجسام حينئذ التي هي كمالاتها انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادتها فلو امكنها
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما الذي يجسم من هيولى وصورة حتى توجدها او لا توجد
بها الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها
بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور ما تتجدد عليها او اعراض
لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان
يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة لا لبعضها
لبعض مما تقبله الاذهان بتوقع فجعل الشيخ هذا الحكم سببا للفصول المتقدمة
لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير مبرهن في ضمن الباب بايراد البرهان العام
على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على
مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته
من حيث هو موجود بالفعل ويكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا
يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع
كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا لم يناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى
بغيره صور في ذاته وذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا ـــــ اقول اما
تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد

فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا

فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل
يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون محلا كالنفس فانها قابلة لما فوقها فاعلة
لما دونها وهاهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى
ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك
باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان
للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح
ان تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار
الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره
في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر
عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام
كالصور الجسمية والنوعية كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس
لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما تفعل بجسم خاصة لجسم بسبب
ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ولولا ذلك لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر
ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع
فما ظنك المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته

وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصورة القائمة
بالاجسام والتي هي كمالاته لها تعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما
فيها قوله انها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله
حتى يوجدها اولا فيوجد بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن
الصور الجسمية لا تكون اسبابا للاجسام ولا الصور هاهنا وهذا كيفية امتناع
صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام
اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من بعض الصور
كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على
تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض بان يفيض الاعراض ايضا تفيض على
الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام
للسخونة وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل
اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل
قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وان واجب الوجود ليس الا واحدا
فقط لا يشاركه شيء اخر جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر
الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير
جسمانية فتكون من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان
يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا يجوز الجسم الا بتوسط شيء اذن

هيوليات

ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون
الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات
مثبت بالطريقة النافعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وبين فيما تقدم ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة اجمالها وسمى الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب
الموجودات ومهد لذلك اصولا مذكورة فذكر تبيين استناد السماويات الى علل غير جسمانية
وبين امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا
او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني انه باقية هذه الجواهر
صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر
ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل انما بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز
ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن احدها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ
ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية ستدى في الوجود مع اسمرار
باق في الجواهر العقلية من حيث تقدم وجودها اذ لا في استفادة الوجود مع ترك السماويات
هذا الفصل يشتمل على بيان حكم اخر متفرع على ما تقرر وهو وجوب استمرار العقول
المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وانكسار السماويات مستمرة بعدها
وذلك لان العقول لو انقطعت عند انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى
علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول باقية في استفادة الوجود معها
الى عقل الفلك الاخير وليعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا
بانقطاع العقول الى الافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزئي فيما عدا ذلك مما لا يتصل اليه العقول البشرية ويظهر من
ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتعويل ما لم يجزم به هو تكلف زيادة تحصيل

عند الفلك الاخير ولا يوجب
قوالينا علية الافلاك
المتوالية ولا عدد العقول

فالضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين
كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة الى اول كثرة وقعت صدورها عنه
وهي جوهر عقلي وجرم سماوي يتعاود لكن لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن
جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد في بادي الراي بدا القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق
الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول شيئاً واحداً وعن ذلك
الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الآخر علة له الا
اما على الولا او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة
لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
اذا كان جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشيا
كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من شيء ولا تتحمل عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار
الشيخ بقوله ومعلوم ان الاشيا انما تلزم من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات يمتنع
في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة
كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن
معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وجواز استنادها الى غيره بالاجمال
ونحن نبينها بان نبين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل فنقول لنفرض المبدا الاول ا ولنفرض انه قد صدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده د ولكن
د في ثاني المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر

الى شيء آخر صار في ثالثة المراتب ثلثة اشيا ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى العالي شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
الى ان يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان
يصدر الاشيا الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا تبين هذا فنقول اذا صدر
عن المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان لكن احدهما الامر
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك وهو المسمى بالماهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا اقتضت الماهية وحدها
لما لذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اقتضت
لا وجودها بل بالنظر الى المبدا الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول لذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود
بالامكان والوجوب وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائماً بذاته
لزم ان يكون عاقلاً لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزم ان يكون عاقلاً للاول
فهاهنا ستة اشيا وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدا واحد
منها في اول المراتب هو الوجود وثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار تعلقه
بالاول والتعقل بالذات لم يتحدد والتعقل للمبدا الذي استفاده من الاول واما ان

الوجود

في ثالثها وهو الإمكان أو الوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
أما باعتبار تقدمها عليه ففي ثانيها فهذه المراتب مع الوجوب هذا المعقولان في ثالثها واسم العقل
الأول يساوق هذه الأمور لتضمنها إياها وإن كان المعلول الأول من هذه الجهة التي بحسبه
لا واحدًا والهوية والإمكان من حيث كان في أنها حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة
والوجود والعقل بالذات من حيث كان في أنها حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والعقل
لمبدائه من حيث كان في أنها حاله المستفاد من مبدائه فهذه الأحوال التي هي التي نعبر عنها بالشيء
الموجود في العقل والأولى قبالياته من حيث كان في أنها حاله في ذاته والثالثة عبارة عنها
بأنه حاله بالقياس إلى مبدائه وهما المادتان من قول من ذكر السواد فهذا فلنرجع إلى الإبانة
شرح المتن ونقول ـــ قوله ثم الصورة أن تكون جوهر عقلي له عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدرًا للفلك الأول إذ لا يستحيل في ذلك
بحكم الإجمال بأن يقصد بالفلك الأول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر أو غيره لكن لا يمكن
أن كان أول الأفلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فلا
انحصره لا يكون هو العقل الأول فإن الكثرة فيه لا تسع عددًا يمكن إسناد جميع الثوابت
الهائلة إليه فهو عقل آخر بعد العقل الأول قوله ولا حينئذ إخلال فهناك إلا ما لكل شيء منها
أنه بذاته إمكان الوجود بالأول وله الوجود وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول ثم إشارة
إلى إسناد الكثرة إلى العقل الذي هو معلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه وإنما ذكر أربعة
أمور من الستة المذكورة فلم يذكر الهوية والوجود لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما
معًا والحيثيات اللازمة له في الأربعة التي ذكرها الأربعة قوله فيكون بما له عقله من
الأول لأن الموجب لوجوده وبما له من حاله عند مبدأ لشيء إشارة إلى أمرين أحدهما ما يحصل
من الأول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول وهما ما يعبر عنهما بتعقل
المبدأ ووجوب الوجود اللذين جعلهما حال المعلول بالقياس إلى مبدائه وهو أفضل حالاته

المذكورتين التي بهما صار مبدأ لعقل آخر قوله وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر إشارة
إلى الحالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك قوله ولأنه معلول
ولا مانع من أن يكون هو متقومًا من مختلفات إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة
على كثرة بخلاف الواجب لذاته وإنما أشار بلفظة هو إلى العقل الأول مع جميع كمالاته
اللازمة له لا إلى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده فإن ذلك ليس باختلاف قوله
وكيف لا وله ماهية إمكانية ووجود من غيره واجب إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وإنما ذكرهما هاهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالإمكان والوجوب
تنبيهًا على أسباب أنهما بالأوصاف المذكورة قوله ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه
مبدأ للكائن الصوري والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة أي يجب أن
يسند عليه للعقل الذي تحته الحالة التي له بالقياس إلى مبدائه وعليته للفلك الذي تحته التي
حالة التي له في ذاته فإن ذاته بالمادة أشبه وكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة أشبه والمعلول
يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدأ الجوهر
عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم أشار بقوله ويجوز أن يكون الآخر ينفصل أيضًا إلى
أمرين يصير بهما سببًا لصورة ومادة جسمانيتين إلى انفصال حالة في ذاته إلى الحالتين المذكورتين
أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فإنه بالأولى صار مبدأ لهيولى
الفلك أي يكون الفلك فلكًا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته أي يكون الفلك بها فلكًا
بالفعل ولأجل كون الماهية والإمكان عدميين في ذاتها وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية
بانفرادها وجودية بالصورة ولأجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه
كما مر في النمط الأول ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم
العلية على المادة فهذا ما أردنا بيانه وإنما أطنبنا القول فيه لأن أكثر الفضلاء الذين

ليتعمقوا في الاسرار الحكمية ويتحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب انسب
الكل الى المبدأ الاول وجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذة
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية
والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل
الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسألة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر
في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما
يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة عن لا ابنه بهذا الموضع
اولا ان الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الاخر في موضع من كتبه التي وقعت الي
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل
عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر ومع لا هذا الفاضل
لما كان الى ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك فعلى ما ذكره الامام ولا مناقضة
بينهما كما مر واما الحجج التي ذكرها ان كانت هي لابد في هذا الموضع على قصور بل الحق
كفى للشيخ محمدته في موضع خرجت السنة البعض فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان
الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر
ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات
وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية
ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجبة بذاتها

يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على
ما تحتها بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال في المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول
يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما صدر عن الاول بكمالاته ويطلق
على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم
على المعلول الاول بانه مقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا
نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها
داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه
حكم وحال او صفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا ثم يلزم عنه لذاته واحد ثم ذلك
الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء يلزم من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال
الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات
وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا
من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بالاجزاء الحدية
الاجزاء في العقل ثم بالجملة كلام طويل ولو تتبعنا مثل هذه الكثرة في ان تكون مصدرا للمعلولات
الكثيرة من حاصله لذات الله تعالى اذا احدث مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب
ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا
ثم قال الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشياء بالصورة مبدأ للاجسام الصورية والا
بالمادة مبدأ للاجسام المناسبة للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف

شيء الأشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفا وإذا أراد الرجل العلمي يقول هذا شريف
وهذا خسيس فليعلم أنه مخلط وليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في
هذه المباحث العلمية أو ليس إذا استند شيئان أحدهما أتم وجودًا من الآخر إلى شيء
كذلك وكان المسبب الأتم أتم وجودًا من المسبب الأنقص وجب استناده إلى السبب الأتم لأن
المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجودًا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لأجلها قال
الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والأفضل شيء الأفضل من جهات كثيرة ثم حكم لأجل
ذلك بأن الجوهر المفارق العقلي البري من الإمكان لا شيء حال علته في ذاتها أعني الطبيعة
العدمية الإمكانية بل شيء حال علته بالقياس إلى مبدإها أعني الطبيعة الوجوبية الوجودية
وأن الجوهر المادي شيء الحال المناسبة لها على أنه ليس يحتاج في سائر كتبه صدور الكثرة
عن الواحد إلى هذا التفصيل وهو لم يرتض أيضًا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن إدراك
ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره في كتابه من أنا إنما ذكرنا تمهيدنا
صدور الكثرة عن الواحد احتمالًا دلّ على سبيل الأولوية فقط وسائر اعتبارات أضافات
الفاضل الشارح ينبغي أن يعلم أنه وهم وشبهة ولئن إذا قلنا إن الاختلاف لا
يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف إلى أن في ذات كل عقل نوع
وجود مختلف ويتسلسل إلى غير النهاية فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليًّا
ثم يرد الوهم أنه إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببًا لوجود عقل
وفلك تحته وكذا العقل وكان كل عقل يشتمل على تلك الحيثيات فإذن يجب أن يكون
تحت كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية والشبهة على فساده بأن يقال إنا إذا قلنا إن كل
عقل وفلك يصدر أن يصدر عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك أن كل عقل
يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معًا فإن الموجب الكلي لا ينعكس كليًّا والعلة في
ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى يكون متفقة المقتضيات بل ... والأول

مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك
الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي. لما
فرغ من ان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول
هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط في وجوده ولا عدم كان المبدع
بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا
ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اولا دليلا على ذلك وادعى الفاضل الشارح
ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي
لان المؤثر مطلقا في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول
فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع
بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل يفسر بالايجاد من غير توسط
فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة
وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص
العقل الاول بهذه الصفة وجه فهنا لكن ليس ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من
كلامهم ليس بشيء وبانه في الفصل ظاهر والمناسبة بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول
المتقدمة من العقول والافلاك والوضع منه افادة تصور الجميع معا اشارة وهي
ان تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمنع ان تكون للاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استواء لزومها ما لم تقترن بها الصورة
لما تبين ان [illegible] في عالم الكون والفساد [illegible] هيولى مشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي
والذي يسمى العقل ويعرف بالفعال معول [illegible] الاجسام الكائنة من هذه الهيولى

اول م

قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها
علة لاستحصال وجب ان يكون ما هو سببها الغريب مستقلا على نوع من التغير والحركة ولكن ليس
هناك شيء مستقل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون الاجرام
السماوية ضربا من التاثير في حصول هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حال وجب ان
يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة
المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون المقتضي لهذه الطبيعة
تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون اختلاف فيه مبدا تهيئها للصور المختلفة ولا يمكن
ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها [اي المادة] لا يمكن ان يكون
عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس
لا يكون وجودها بلا اشتراكها من واحد بعينه علة لذات واحدة بل يكون بارتباطها بواحد
يرتبط هذا الى امر واحد كما في النمط الاول في كون الصورة علة فلان العقل المذكور هو الذي
يصدر عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها من جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يبعد ان
يكون للاجرام السماوية ضربا من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة
الفلكية في استقلال لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قلت انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر وهاهنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية جزء علة مادة جسم اخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل
وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يحصل التغير والحركة فيه كما مر
قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما
يختلف استحقاقاتها بحسب

استعداداتها المختلفة ش لما فرغ عن ذكر مصدر المادة العنصرية
عقبها بالاشتغال بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف
في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة
الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون لاحقا للمادة
تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه يجعلها على استعداد
خاص بعد العدم الذي كان في جوهر فاض عن هذا المبادئ صورة خاصة وارتسمت في تلك [كما في كلمات الخاص] [كما في جوهرها]
المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث
عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته بذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر فيكون
هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى به من واهب الصور ولو كانت المادة على الهيئة
الاولى العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك
الاختلاف ايضا ينتسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بمادة دون مادة
الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لابد في وجود الصور المختلفة
من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان حرارته بذلك تصير بعيد
المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو
الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة
المركز وما يلي جهة المحيط وما حوالي ذلك مما يرتقي عن ادراك الاوهام تفاصيلها وانقطعت جملتها
وهناك توجد صور العناصر ش يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر
الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة
كرة تلي المركز وما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى الاربع كرات مختلفة
بالصور وهذا سبب اجمالي واما الوجه التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام فاعلم ان

الى ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه لعله قالوا ان
الفلك لانه مستدير فيجب ان يكون سريع الحركة ثابت في حشوه فيلزم بمحاكته له التسخن حتى يشتعل
نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا
من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر
واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب
تكون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم
ليس له في نفسه احدى الصور المقومة للجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان كل الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم تقترن به صورة اخرى فان الابعاد تمتنع في وجودها صورا اخرى لا يليق بالابعاد
فان نسبة قابل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما
بحيث تمتنع عنه في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت
طبيعته يحفظ ما يصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد
يستحفظ حيث السكون فاذا الاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة
التي تحدث بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما على اربعة اجرام او على منخرق في
اربع جملة على واحد منها ما يخصها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصورة او هيئة
او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية
علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماويات من امور منبعثة من السماويات امتزاجات
مختلفة الاستعدادات تقوى بعدها فهناك تنبعث النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من
الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ؛ اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها المناسب لنسب احدهما بسب العناصر من السماويات والثاني

(هامش: على م)
(هامش: اي الصور النوعية)
(هامش: اي المراد)

منبعثة عن السماويات اما السبب فكما كان ذات الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده
وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس
التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها
فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها او اصارت فعالة ثم محركة
لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد في القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها
لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات
المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعالها عنها بعد حصول الامتزاجات عن تخصيص
هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس
عليها منا لعقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة تقف ترتيب
وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات
العالية وهذه الجملة فان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان قاتلك بما اعطيته من الاصول
تمكنك تحقيقها من طريق البرهان ؛ يريد ان اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا في اول ابداعه بريئا من
القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة بحد ثابته ثم لاجله كان
كماله متاخرا عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية
عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات ولما
انتهى الى اخر المراتب وقطع الكلام في هذا النمط والفصل السادس لو ورد شكوكا

(هامش: اي الهيئات الفائضة)
(هامش: هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهر عقلي)

منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات نقض لاعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال فان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكميات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا الشيء ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا الكل الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه

اقول هذا الجواب لمن يرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عن تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يترتب من المبدا الاول بحسب اشتماله على اسناد تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد

ذكر الصدور ام

تلك الحوادث الى غير متناهية متسلسلة الاسباب دفعة او متنادية الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما يتوقف فهمه من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعلقه اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا اسامته وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدا الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى لانها تنتهي من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور المعدنية الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والكم

الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت
العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عائد الوجود
الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف
اعني البراءة عن القوة مرتب في صنوف المراتب على التكافؤ مبتدئة من الجانبين الى الهيولى لكن
وجودها التي لا اكونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وتكاد يها في الجانب الاخر العقول
المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها
وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من
الجواهر الباقية ⁂ لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب الوجود
اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية
عن المادة وما يلبسها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الذاتية الوجود على
ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظه لما الى ما ثبت
في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة
الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في
وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم فصل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة مسائل
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان استناده حفظ العلاقة
مع الجسم هاهنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا لكن

بالعرض وذلك لان فساد المزاج عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى شيء مما
من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظا لها لذلك التي لكنه حفظا بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا
المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل ⁂ اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها
ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية
والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك علمت ان استثناء التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره
ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد فعلا لا يشغله
عنه ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه ⁂ التبصرة جعل غير البصير
كالاعمى بصرا والتنبيه جعل غير المتيقظان كالنائم متيقظا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة
دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة في حث الغافل على ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في
نسبته الى العمى اكثر منها في نسبتها الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره
فلانه يفيد استبصار الغافل لا بانه بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا
كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد
حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها
على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان
معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها قوله

لانها تعقل بذاتها كما علمت اشاره اليه في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها
لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك
ثلاث حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها
وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها
بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية
قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون
بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب
القوة التي هي مبدؤه على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون
اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين
الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير
فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد هاهنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك
اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء نقيض
التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو
كما في سن الانحطاط وانما كما تكون بعد تولي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
تضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء ينتج
نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ استدل

بشيء وهو يمكن ان يوضح هاهنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال
الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة
دالا على ان تعقلها بالآلة فيذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه
زاد في بيانه بان وجود الفعل ليس في صورة بعينها يدل على كونه فاعلا مطلقا اما
عدمه في صورة بعينها لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا
على ذلك يجوز ان يكون المقتضي لبقاء النفس على كمال تعقلها اجتماعا من القوى الذي
هو بان آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما
يزيد على ذلك المقتضي بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المقتضي
وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للقوى المعتبرة في بقاء القوة
الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها وسواء وقع الازدياد والانتقاص فيما
وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عنده في ذلك
السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال
الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول
امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من القوى الذي لا يزيد
ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالقوى القابلة للازدياد ولا
فلذلك تتبدل تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في
الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر
انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت حالاتها كما اختلفت الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم
الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر وجواب ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي
اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه بعينها يكون

مقتضيه لمنه شديد وان لم تكن مسكته للحادس بان الافاعيل العقليه يكون نقلا لا على
ما يستعمل في الخطابه فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي
بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في القياس زياده تبصره
تامل ايضا ان القوى القائمه بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القويه خصوصا
اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالواهي
الضعف اثر القوه ¶ يقال جرحت في اثر فلان بكسر الهمزه اي في اثره وهذه حجه
ثانيه وتقريرها ان تكرر الافاعيل خصوصا الافاعيل القويه الشاقه يكل القوى
البدنيه باسرها ويشهد بذلك التجربه والقياس اما التجربه فظاهر واما القياس فلان
تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر
الحواس عن المحسوسات في المدركه وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركه و
الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعه المنفعل ويمنعه عن المقاومه فيوهنه و
وان كان بمقتضى طبيعه القوه لكنه لا يكون بمقتضى طبائع العناصر التي يتالف موضوع
تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورا عليها مقاومه لتلك القوى في افعالها
والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده
القوه عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهده النور الشديد عن الابصار ويتم قوله
وافعال القوه العاقله قد تكون كثيره بخلاف ما وصف ¶ هذه القضيه
في صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان افعال العاقله قد لا يكلها كثره الافاعيل
وكل قوه بدنيه فانما يكلها كثره الافاعيل فالعاقله ليست بدنيه والعاقله وان كان
يعقلها مع استعمال الكها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطه جوهرها وخلوها عن التقاوم
المذكور بخلاف البدنيه دائما فالبدن قد يكون كثيرا ما بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقله
اذا كان فعلها بمعاونه من الفكر التي هي قوه بدنيه فقد يضعف عن الفعل لا لذاتها

ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الانفعال يوهن القوى البدنيه او يبطلها دائما
ولا يوهن العقليه دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقله مخالفه لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنيه وحينئذ لا يفيد اختصاص البعض
بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال قد يدرك البقه بعد تخيل
الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء فانهم لا يعنون بقوه
المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شده تاثيره في الحاسه وضعفه زياده تبصره
ما كان فعله بالاله ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الاله ولهذا فان القوى الحساسه لا تدرك
الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فانها لا الات لها الا انها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها
وليست القوى العقليه كذلك فانها تعقل كل شيء ¶ هذه حجه ثالثه وهي اوضح من المذكورتين
قبلها وهي مبنيه على قضيه واحده واضحه هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط اله فلا فعل له
في شيء لا يمكن ان يتوسط الته بينه وبين ذلك الشيء وينتزع منه مقدمه هي كبرى هذه الحجه وهي
قولنا كل مدرك باله جسمانيه فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه فان الاله الجسمانيه
لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقله مدركه لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجه قولنا فليست القوه العاقله مدركه باله جسمانيه واعتراض
الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركه الجسمانيه بنفسها وبما عداها ممنوع بما مر
في النمط السادس من ان سلخ الحساسه التي لا يمكنها ان تدرك نفسها ولا الاتها ولا ادراكها
لا يصلح فساد الحكم على القوى الجسمانيه بادراك كلي زياده تبصره لو كانت
القوه العقليه منطبعه في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمه التعقل له او كانت لا تعقله البته ¶
هذه حجه رابعه وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنيه على مقدمات احدها ان الادراك
انما يكون بمقارنه صوره المدرك للمدرك والثانيه ان المدرك انما يدرك ذاته كانت المقارنه
لحصول الصوره في ذاته وان كان مدركا باله كانت لحصولها في الته وهذان مما مر بيانهما في

النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بتوسط اجسامها التي هي
موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الآتية افعالها وهذا ما مرّ بيانه في النمط السادس والرابعة
ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب امورٍ ما مادية متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب امرٍ ان التعين لشيء وتجرّد
الفصل عنه وذلك لشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي لان الانسان نفس حيث هو طبيعة او غير مادي
وهو كتغاير الانسان الكلي لان الانسان من حيث هو طبيعة وسريد لك اسلع تغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط السادس واذ تعلم هذا فنقول
هذه الحجة اشتملت من متصلة مؤلفة حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة
في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما
يثبت بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون
وقت والشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل لحصول
صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها هاهنا انما اوردها لان
القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان الشيء انما يعقل بعد ما لم يكن يكون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها فتحصل اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو
تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة
الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة الآلة للمدرك المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل
لها صورة المتعقل من مادتها ايضا وهذه اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا يحصل لها
تجدد نوع من الصورة التي تتنزل في مادة لمادتها بالعدد وهذه اشارة الى تغاير الصورتين
اعني صورتي الآلة المتعددة عند التعقل والمسماة لوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير
لازم للتالي المذكور وقوله فيكون يحصل في مادة واحدة مكتوفة باعراض تلحقها صورتان لشيء
واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة واما قد المادة بالكتاف لو لم تلحقها لان الاعراض المختلفة

قد يكون مخصصة لتغاير المادة وقوله وقد سبق بان فساد هذا اشارة الى ما مرّ في النمط
الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة
وظهر ان لذلك ان العاقلة اما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله
فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه
القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى تعينها في جميع الاوقات
وقوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل اصلا انتاج لاستلزام
مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة الى هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا لاحد من الامرين
يصح استثنا النقيض لتالي فيفسد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه
في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب
والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة
الاولى المعقول من السماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولا يجوز ان يكون السواد مثل
البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل
محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء
الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا الى قوله فاقول
ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتق
لفظة الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق
ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد به عدم المساواة المجردة للمجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه
ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها

معقوله فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السما هو نفس ماهيه السما الموجوده فصلًا عن

المباواه واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقوله فظاهر وظاهر ان المناسبه بين

الموضعين غير صحيحه فان الفرق بين السما المعقوله والمحسوسه بكون احدهما عريا عن محل

مجرد عن محسوس والاخر حو هرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعه النوعيه المحصله الماخوذه

تاره مع عوارض وتاره مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعه الجنسيه المبهمه

المحصله الماخوذه تاره مع فصل تقومها نوعا وتاره مع فصل اخر تقومها نوعا مضادا للاول ع

ان السما المعقوله اذا اخذت من حيث هي عرض قام بشي عالم لم تكن ماهيه للسما انما تكون

ماهيه لها من حيث تكون صوره حصلت في العقل مطابقه لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقل

متعقله لمحلها بصوره مساويه لمحلها اجتماع صورتين مما ثلتين في محلها لان احديهما حاله في العاقله

متعقله والاخرى محل لهاذا الجواب عنه بعد ما تقرر ان العاقله لو كانت محلا لصوره من غير ان

يحل تلك الصوره في محلها كانت ذاتا تعقل من غير مشاركه المحل ولما كانت كل فاعل جسماني فاعلا

بمشاركه الجسم لما تقرر في المقدمه الثالثه كان كل فاعل من غير مشاركه الجسم فهو غير جسماني فاذن

العاقله ليست بجسمانيه ولو كانت محلا لصوره حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق

بين الصورتين باق لان احديهما حاله في العاقله وهي في محلها معا والاخرى حاله في محلها فقط قلنا

هذا النوع من الخلاف امر انما على ما تقرر وامر ان الشي باعتبار النسبه المتقارنين دون الاخر غير

معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق على حاله للعقول لحلول صورتين متحدتي الماهيه في محل واحد

ومنها قوله الحسم في كله فيه اعراض ولا شك ان وجودها الزايد على ماهياتها مماثله وحاله

في الجسم فلزم من ذلك اجتماع المثلين الجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات

الاعراض ليست متماثله بل هي متخالفه بالحقايق ومتشاركه في لازم واحد هو الوجود المشترك

المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولده من الاصول الفاسده

التي سبق ذكر ما منها ولهذه الحجه بعينها بيان اما كون النفس عاقله بصفاتها ولوازمها

ابدا او بعضها مما ذكر شيئها في وقت من الاوقات وذلك لبيانهم الذي ذكره بعينه والجواب

ان الصفات واللوازم منقسمه الى ما يجب للنفس لذاتها كونها مدركه لذاتها والى ما يجب لها

بعد مقايستها بالاشيا المغايره لها ككونها مجرده عن الماده وغير موجوده في الموضوع والنفس

مدركه للصفات الاولى دايما كما كانت مدركه لذاتها ابدا وليست بمدركه للصفات الثاني

الاحاله المقايسه لفقدان الشرط في تلك الحاله فتكمل بهذه الاشارات فاعلم

من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته اقول لما فرغ من اقامه الحجه على كون

النفس عاقله بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقايها على كمالاتها الذاتيه بعد مفارقه البدن ولذلك

وسم الفصل بتكمله الفصول المتقدمه وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل

بذاته نتيجه للحجج المذكوره قوله ولانه اصل قلن يكون مركبا من قوه قابله للفساد مقارنه

لوجود ثابت فان احدث لا على انها اصل بل كالمركب من شي كالهيولي ومن شي كالصوره عرفنا بالكلام

نحو الاصل من جزئيه اقول هذا ابتدا احتجاجه على بقا النفس ويريد بالاصل كل بسيط

غير حال في شي من شانه ان توجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو

باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها واراد بقوله فلن يكون مركبا من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوه وفعل البقا غير قوه الفساد ولا

لكان كل باق يمكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والمختلفان لا يمكن ان

يكون مشتملا على محليهما ما هو بسيط فالنفس ان كانت اصلا فلن يكون مركبا من قوه قابله للفساد

مقارنه لوجود ثابت وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال لكان اما مركبا واما حالا

والحال باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حاله اما بعضها كالماده من الجسم واما

كلها وعلى التقديرين فالبسيط غير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوه

الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوه فسادها وجودها

هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركب اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض

والصور تكون باقيه ممكنه الفساد مع بساطتها ولذلك كانت النفس كذلك فاجاب بان قوه فسادها لها

انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون
له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن اشياء من
في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل او ما ذات
اصل لم يكن هي ولا الجزء الآخر منها مما لا تأثير للفساد فيه لا هو بحال في عنصره مما يقبل الفساد فان المبا
وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والمراد بالحاصل فالذي ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تعدم
واما قال بعد وجودها بعللها وثباتها لان اصل الوجود وثباته يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال ان كان للنفس هيولى وصورة
مع القول بهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هو الهيولى وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزء منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها
والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا
الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع قوامها
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا
خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان
كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من
ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بعد بقائها وان لم يكن البدن موجودا
وهو المطلوب ثم ان الصورة المقومة اياها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان تفسد بعد
بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان النفس لا يوجد لها استناد الى الجسم بحركة كما تقرر في الاصول
الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط
التجرد كانا مادة وصورة والنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك لا يوافق ما ذكرناه والجواب
انه لم يعلل باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقالان على ما ذكره وعلى اجزاء الجسم بالتشابه
ولا يمتنع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفاسد والحادث متضادان في

في اجسامها الى امكان يسبقها والى محل لذلك الامكان اذ في استغنائهما عن ذلك فان استغنى
امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد
وان احتاج الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان
يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان
كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون
الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد
مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولو [illegible] كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه ويقومه
نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا مع ما هو سبيلها الا لترتب بالذات اعني النفس المجردة
بحسب استعداده وتهيؤه للكمال الاول الصورة المقارنة المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا
به هذا النوع من الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه
ما كان البدن محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة
المقارنة به وزال ذلك الارتباط عنه فقط ولا يسع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات
مباينة عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث
هي جوهر مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا ينعدم بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبناء
فانه شيء لا ينعدم بفناء البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدئها ذلك [illegible]
قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بواسطتها وما يقتضي فساد
معلول لا يقتضي فساد العلل بكليته فساد شرط ما ولو كان عدميا [illegible] ثم قال ان قوما
من المتصوفة يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل آ

فكان هو على ما لم يعقله المعقول من أ فهل هو حينئذ موجود كما كان عندما لم يعقل أ او بطل منه
ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أ او لم يعقلها اذ لم يكن بطل منه ذلك أبطل على انه حالة او على انه ذاته
فان كان على انه حالة والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما تقولون وان كان على انه ذاته
فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ش لما فرغ من اثبات وجوب تعقل النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال
مذهب فاسد نشأ في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل
بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم في ذلك اياهم عنى بقوله ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره
في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
صنف ذلك الكتاب ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله ولنفرض الجوهر العاقل عقل أ الى آخره
وهو ظاهر زيادة تنبيه وايضا اذا عقل أ فيكون كما كان عندما عقل أ حتى يكون سواء
عقلت او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم وعني بمعناه ظاهر زيادة التنبيه فانه
يلزم اذا عقل أ وصار أ فاذا عقل ب فان بطل كونه أ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه
ذلك بقي أ ولم يصر ب بل ناقضوا مذهبهم وان بقي أ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول
قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين استحالة واشد شناعة
مما ذكروه اولا ثم نبه بقوله تنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال
هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال بنفسه يتصل
بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه شيء دون
شيء او يجعلوا الاتصال به اتصالا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان المحال في قولهم

تقرير المذهب في المبدأ والمعاد فانه صنف ذلك حسب ما اشرطه في صدر تصنيفه

ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما تصوره قائمة ش هذا الوهم هو قولهم
النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي
اتحد بالعقل الفعال ثم نبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير
قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة
عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد
بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان المحال في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما تصوره قائمة بحالها في الفصل المتقدم واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة
ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض
بما هو اسقط من الاول ش الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا
حشف وهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي استاده اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل
الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا
واحدا فصار شيئا آخر قول شعري غير معقول ش لما فرغ من ابطال المذهب المذكور
اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه
هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء
شيئا آخر ويطلق بالاستحالة وهي ان يبطل عند ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون معه
مصيره اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل او يطلق بالتركيب وهو ان يضاف
شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا

ليس المراد هو حدوث المعنى بل المراد هو ما نبّه عليه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو
وصلة واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل وتمثيل
نطقه عوام المشائية والمتصوفين حقيقة ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان الموضوع بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للماء خلع المائية
ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى — تعريفه ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد
وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه كذلك الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا
والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله
ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان ولم يكن ثم اتحاد واما القسم الثاني
فقسمان بحسب تعين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني
والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر
المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني والاول فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه يعني الجوهر في ان وهي
المصيرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لقوله بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه
وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه ومع تقدير عدمه لا يكون
هو هو الثاني فصل السابع لما تحقق بطلان هذه العبارة على المعنى نسبها الى هذا الى
واما القسم الثالث فابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر ما قاله اهل
ضرب في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو المستعمل وقد اشار الى المذهب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري

هذا المجرى بعينه — فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر
فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر
— لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح
بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا
فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر
عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور — تنبيه
الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء
من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج
مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني — لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر
العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي
نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان
الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده بعقله بعد
ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد
صورته ويسمى علما انفعاليا وقدم الصنف الثاني على الاول لان الانفعالي غني عن غيره — تنبيه
كل واحد من الوجهين يجوز ان يحصل بسبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها
بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا
ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من
ذاته — هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وهي ان يقال كل صورة
معقولة ليس موجودة في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي ولئن لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل
تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل
لتلك الصور واما ان يحصل في ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من العقل بها

الى الحاصل من الذات الا بتوسط الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة
ذلك فلان الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون
عاقلا بكل شيء فعلا كله حاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة
في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا لاثره وفي وجود الانفعال باستيفائها ايضا
نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارج عنه كما مر في النمط الثالث

اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو
علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
من عنده طولا وعرضا لما قرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته
بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته على ما
تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها
مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجب
وجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية
النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة التي في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي لا تتناهى في ذلك الترتيب التي لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه
وفي احتياج كل ممكن يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى

اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه ومن ذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب يريد ان للادراك اعتبار
من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال للمدرك
ويعلم مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما احواله بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا

وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما احواله بحسب القياس الى المدرك فلكون
الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي
لكونه منفعلا وذلك لان هذا مفيد وجود وذاك مستفيد من وجود واما احواله بحسب
القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هكذا كان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها
المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة
ما بوجه بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي
وللجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه تعقل فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي
يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول ولغيره مما دونها المعلولة
الاول الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما
دون الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته من الاول لتعقلها دون تعقل الاول
اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها
نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل يفيض بتصور المعقولات
فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات
متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلل الى العلم بما يشابهه
وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها حتى انتظمت مراتب الادراكات وقد حصل ايضا
من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك

فنقول ان كان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شي فليس هو واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ش يريد الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شي فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا تكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير الجواب ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن علته وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثرها والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة

بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجد فيه مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شي من ذلك اصلا فاشير اشارة خفيفة يلوح منها الحق لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله فاذن المعقولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول وقد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته

ساوا احدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلول ليس ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول اياه ساويا له في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما سابقا للاول والثاني متقرر فيه
وكما امكن ان يكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها
وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
اذا حققته بشرطه انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان التلخيص هذا الذي على الوجه اللائق فيسد
كلاما مبسوطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار
هاهنا على هذا الاشارة اولى اشارة الى تعقل الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات الجزئيات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة
كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول الا احاطة بانه يقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون
القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين

محدود فيعقل ذلك امرا يستقبل كون الكسوف في جمعة دقيقة
من ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير ذلك ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها
ليتبين لك ان الاول تعالى بذلك عالم فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هي كلية هو عاقل
على الوجه الاول دون الثاني واما ادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراها من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك
وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديق في ذلك
فان قولنا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول
في وقت كل قول كلي فيعتبر فيهما الاحوال الانسان والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل حكم جزئي يتعلق
به حكم فلو طبيعة توجد في شخصه انما تتصور تلك الطبيعة جزئية لا تدركها العقل ولا يتناولها
البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة من
تلك المخصصات صارت كلية تتكرر يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها من حيث كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة
من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع
وادرك احوالها الجزئية واحكامها كلياتها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها
من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع واقعا في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده
صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المقترنة الخاصة بوقت دون
وقت كما عليه الوجود غير متغيرة اما هابس ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم
آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي

ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاسباب الجزئية تتعقل كما تتعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها لتكون
المدرك لتلك الاشياء مع كونها كلية امرا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه
اي منسوبة الى مبدإ طبيعته النوعية موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في ذلك الشخص
بل مع كونها غير موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي
طبائع ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدإ وانما نسبها
الى مبدإ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة
علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان يكون
القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان يكون القمر في اول الحمل مثلا وقت
كونه في اول الثور يكون ليس يعقل في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالآن
الذي صار القمر فيه في اول الحمل عشر درجات انما يكون يتعقل ذلك العاقل [illegible]
اما اثباتا [illegible] الكسوف ومعه [illegible] فظهر من هذا البيان ان تخصيص زمان الكسوف
بزمان اول الحال اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد
ادراكه [illegible] وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظن الفاضل الشارح [illegible]
واشارة فيه تغير الصفات للاشياء على وجوه [illegible] هذا الفصل يشتمل
على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصفة الاولى عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة
ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون
مقتضية لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية
لاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه
اربعة اصناف قوله منها مثلا ان تكون الذي كان ابيض ذلك باسمه صفة

متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصفة لما تغير
مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما
فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذ تغير صفته ولكن
من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلي في
تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر دخولا
ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المعينة تعلقا اوليا بعينه فانه لو لم يكن زيد مثلا
في الامكان لم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما دام ذلك في كونه قادرا على التحريك بل اصل
كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المعدودة وعليها في الاشياء انما يتغير الاضافات الحادثة
فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ه وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة
في الموصوف لاضافة الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت
تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك
الذات فعل ومعنى تسمى كون القادر مضافا الى المقدور وعليه ذلا يتغير بتغير المضاف اليه
فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته
تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان
القدرة تتعلق الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تحت ذلك الكلي لزوما
ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يعدم
فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تعدم وتتغير بتغيرها الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة
والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا
ليس ثم حدث الشيء فيصير عالما بان الشيء [illegible] الاضافة والصفة المضافة معا فان
كونه عالما ليس مما يختص بالاضافة به حتى انه اذا كان عالما غير [illegible] لم يكف ذلك في ان

يكون عالمًا بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء علمًا مستأنفًا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة

للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمعدوم وعن هيئة تحققها لا كما كان

في كونه قادرًا لم يحتج واحدة اضافات شتى فهذا اذا احتلف حال المضاف اليه من عدم او وجود

وحيان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي

يلزمها المضافة ايضًا فهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية

لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة

في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار

يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى المعلومة المعينة ولا

يتعلق بغير ذلك المعلوم بعينه لتعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور

الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا

فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استأنف العلم وتجدد

فيتعلق بذلك الجزئي تعلقًا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون

الانسان جسمًا ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانًا فان العلم بكون

الانسان جسمًا علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم

بكون الحيوان جسمًا وعن هيئة تحقق ذلك العلم فيلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف

بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها في الاضافات

فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعًا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم

الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فيمكن في اضافات بعيدة لا يؤثر

في الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون

موضوعًا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافات ولا صفاته المتقررة

المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة

٢٥٧

بكلام

التي لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزومًا

ثانيًا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزومًا اوليًا فان التغير

فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير

هذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم

الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا

التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية وليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة

التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات

بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد

ما عرضت له الاضافة بكونك تكون مميتًا وشيئًا لا اضافة محضة وكونك قادرًا او عالمًا

هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال

مضافة لا ذو اضافة محضة اشار الى الصنف الثاني من الاصناف

الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك

ظاهر بلد فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا

حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون

علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر هذا

الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس

بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل

ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان

هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعًا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات

على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه المسألة

تشبه مسألة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها

في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن

كليًا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليًا وكان الجزئي

المتغير من جملة معلولاته لوجب ذلك الحكم ان يكون عالمًا به لا محالة

فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضة في بعض الصور وهذا داب الفقها ومن جرى
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقوله لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجرى
مجراها والمدرك بهذا الادراك يكون موضوعا للتغير لا محاله اما ادراكها على الوجه
الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شي لان كل شي لازم له
بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضايه الاول تاديا
واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد
لاحاطته بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصله من حيث هي معقوله في العالم
العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاتيه لقبول صورتين معا فضلا عن
تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها
واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا
بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجوده في موادها والمادة
حاملة لها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضا عباره عن جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعه ومجمله على سبيل الابداع والقدر عباره عن
وجودها في موادها الخارجية مفصله واحدا بعد واحد كما جا في التنزيل
في قوله عز من قايل وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر

معلوم والجواهر العقلية وما معها موجوده في القضا والقدر مره واحده
باعتبارين والجسمانيه وما معها موجوده فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيخ ان كل شي يوجد عن الاول بوسط او غير وسط يتادى قدره الذي
هو تفصيل قضايه الاول الى ذلك الشي تاديا على سبيل الوجوب اشارة
فالعناية هو احاطه علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول
بكيفيه الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
هذا الفصل يشتمل على تفسير العنايه وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في
السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده
ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيره عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه
ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتفسير المراد اشاره
الامور الممكنه في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضله فضيلتها الا ويكون بحيث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
وفي القسمة امور شريه اما على الاطلاق واما بحسب الغلبه واذا كان الجود
المحض مبدا الفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجواهر العقليه وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب
فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل شرا
كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها
في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث توذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من
اجسام حيوانيه وكذلك الاجسام الحيوانيه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا

ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك
ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور
التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان
غالب عايل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني
عنائها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص المسالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة
ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في
القدر بالعرض كانه مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان
ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في
قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق
ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور
عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل
الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة
مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا
البرد نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس
شرا بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار
شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما
امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة
المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على
اسبابه بالعرض لتأديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي

هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات الامور
ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد
حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث
ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من
حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية
مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل
فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشيا بحسب
اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو
شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني
ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه
والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه
اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امور بالقوة
كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر اصلا على ما
هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها
اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك
المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها تعويق المركبات بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف
وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المفضي لصدوره
البعض ممنوعا عن كماله اتفاقها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء
العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة
الباقية التي يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان
الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من

الاعدام الاضافيه الحاصلة على الوجه المذكور والمشيخ اشار الى القسمين الاولين
بقوله الامور الممكنة فى الوجود ومصادمات المتحركات والى الثلثه الباقيه
بقوله وفى القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبه واحتج
على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله اقل من اوقات السلامة
واورد فى الامثله الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب
الضار فى المعاد الذى يعرض لها ~~الذى يعرض لها~~ الا من حيث هى حيوان بل
من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب الحيوانيه وتضر فى امر المعاد
يعنى الاخلاق الرذله والملكات الذميمه فان هذه الاشياء معظم ما ينسب
الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفه الصور والقوى المذكورة المختلفه الافعال
لا يعرى عنها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشيا وهى
اقليه الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومه
فى العناية الاولى فهى مقصوده لا بالذات بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث
هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيره لا يمكن ان يكون منفعة
عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة
لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو
مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفى الحسن والقبح عن
الافعال الالهيه لا يكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض
الفلاسفه فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفه انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر
عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكليه الملاصقه للشرور الجزئيه
ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
لانهم ان ارادوا حمل العدم على الشر فهم يحتاجون قبل ذلك الى
معرفه ماهيه الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة
الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم بمثلات لا تفيد يقينا

والجواب انهم انما يبحثون عن ماهيه الشى الذى يعبر عنه الجمهور بلفظه
الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويلحظون ما يدخل فى تلك الماهيه
بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهيه ممتازة الى غيرها وظاهر
ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب
انه مبنى على معرفه وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقرا
ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى
وان الخير اما عدم الالم بمعنى السلامة واما ضده بمعنى اللذة واطال كلامه
فى بيان ان الالام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا
ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول من
يقول لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خلق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول
بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر فيه كاف وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن فى
هيئاته ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما
وحال القبيح والمسقام او المستقيم والاولان ينالان من السعادة البدنيه
العاجليه قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس فى هيئاتها
ثلثة حال البالغ فى فضيله العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى
السعادة الاخرويه وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا
ان جهله ليس على الجهة الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر
من العلم له بسببه جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من الخيرات الاجله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة
الاذى فى الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب
واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبه وافرة
لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه وبصير

بسببها سعيدًا او شقيًا مثله نطقيه وغضبيه وشهويه وكانت السعادة او
الشقاوة العاجلتان مستجره بالنفس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس
بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا بحسب هذه القوى اعنى الجهل
وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما فى
الآجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين
اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل
البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخريين وجود
الرذالة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشى
هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه
الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغالبين او فى القبح والمرض الغالبين
او فى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن
الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على
ما يجى بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم فهو عرضة الاذى فى
الآخرة يقال هو عرضة الشى وعرضة للشى اذا كان منتصبًا للشى لا يتعرض ذلك
الشى لغيره وباقى عبارته ظاهر تنبيه لا يتعرض عندك ان السعادة فى
الآخرة نوع واحد ولا يتعرض عندك ان السعادة انها لا تنال اصلا الا
بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يتعرض
عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيله
وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا
على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمه الله
تعالى وستسمع لهذا فضل بيان يريد تقرير كون
الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة
لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة هاهنا اسم لما يعتصم به الانسان

اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
والرذيله دال على ان ما عداهما انما يقتضيان شقاوة منقطعه او لا يقتضيان
شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز وعلا ورحمتى
وسعت كل شى فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها العموم
وعلى تخصصها لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول
هلا امكن ان يبرى القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برى
عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم الاول وكان القسم الاول وكان
القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان
يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما ضرورة عند المصادمات
الحادثة فاذا برى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار غير النار والماء
غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود
على ما بيناه وهذا الفصل غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول
ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس
على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم
ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا بد من
وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج
فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه
قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فينفع
فى الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض
واحد يقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق
لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار
رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المتصل بالقدر ولم يكن فى المعسر الجزيه
له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزى لاجل الكلى
كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل
البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن

حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها وجوب ترك
هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب
وجوبا كليا بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد
المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين فاذا
حقق الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت اعرفت
اصناف المقدمات في موضعها تقرير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها
مع ساير الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها
في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء
صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه
القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن الى قوله ولا بد من وقوع ما سببها وهو ظاهر ولهذا
النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
الراسخة فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت
على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من
خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا
[بقوله] واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج
فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم
اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل
الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس
بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون
على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف

بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين
ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفوت الجزئي
لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر
قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان
كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما
ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على
وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى لو حسن منه اذ في
ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنتان ايضا فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل
منه حسن وفي الاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
تعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها اراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان
يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما
مر في المنطق فاذن بناء احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح
قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب
التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم
التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين من
مخالفي قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان
يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل
واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون
الجزئيات مستندة الى اسبابها المترتبة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه

الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله لان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابها ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد بمشيته قواعد متكلمي الملتين على ما صرح به بل يريد بمشيته ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال بحسبة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في حشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة

العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد هم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوان فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فيحكم ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على

لذة الاكل والمراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي قوله ـــ فلا تسمع لشان تستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها

ش القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقهم وبين حال الانعام وما يجري معها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية ـــ ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك افة وشر

ش يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته

وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما ذكرهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعني المنسوبين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون له ذلك الشيء اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو من ذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا اخر والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او بما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل كمالات قال والتحقيق

ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه
في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر
ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب
الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء
الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو
عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في
ذلك مختلفة   مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة
هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنتسبة
الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق
خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير
عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة
ساير القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقل الصرف فلا يختلف فيه قوله وكل خير بالقياس الى شيء
ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال
الخاص الذي يخص ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا
يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول
فقابلته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الاخر ولا
يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى
ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاكتساب الفضائل ثم اذا طرى عليه ما اعده لاكتساب

الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول   والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر
قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من
حيث هو كذلك   لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا
البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري
والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط
مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا
يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان
الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب تجد عند الثووب الى الحالة الطبيعية
مغافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة   الوصب المرض الطويل
يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثووب
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
هو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد
المقتضي للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكرهه ذائقه
بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهيه اشتهاء سائغا وليس ذلك
طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من
حيث هو خير   كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن
النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق

بها اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه
بسبب اعفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ
ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
عرافية المرض لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول
تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا عما سلف عنه اذا
لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلى جدا تعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال المانع عادت
لذته وشهوته وتاذى بتاخر ما هو الان يكرهه عاف الطعام
اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح للذة يمكن ان يزاد فيه قيد
فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر تنبيه وكذلك
قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت من
المرض او معوقة كما فى الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال
العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر
ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا
يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك وهو ظاهر تنبيه انه
قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا
يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال
الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم
يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم

بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضى ادراكها اقتضاء
الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك
قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما
مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وبمقابلة المقاساة والشيخ
استعمل لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او
الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل
وما يجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك فى ان
الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت
اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان
تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه
وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال
منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا
هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى
والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل
العقلى لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك والادراك الى الادراك فنسبة
اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية

الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين — نريد اثبات اللذة العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط
وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك بما كان
كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال
يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي يتعلق بها
اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو
كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية
هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة
متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام اللذاذة بالوقاع حالة اليقظة وكذلك
في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس
الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغصوب عليه ومنها ما يتعلق
بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شي يرجوه او بصورة شي يتذكره يتذكره
وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة سعتها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه
ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه
غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا
نقيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل
وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا
الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول لهذا الكمال له
فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى
كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل
حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي تحصرها فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا تكاد

يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد
والاضعف كالحلاوتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها
اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك
الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه
والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين
في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر فان كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور
في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه
موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف
باللذة ولا ندري اهي ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم
انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به
وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا
البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود
لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات
لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع
عن حصول اللذة قول بكون الشي مانعا عن حصول الشي عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المذكورة عند الاكل
غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك
بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه حاصلا
في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا
انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده
للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى

الى اللذة ثم

وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط
ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم
انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من
المتعلمين الذين لم يعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج
ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم
ما او منكح ما تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه
ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه
وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ش يريد ان ينبه على حل
اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة
للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها
لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب
فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود
فينا غير معلول بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس
بالمحسوسات يمنعها من الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد
ذوقا منها ولم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود
غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها
تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما
انت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل موقع الايلام فادركت
من حيث هي منافية وذلك هو الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ش يريد ان ينبه على
بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة
معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان

تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم
ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي
يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فسيزول
ولا يدوم بها التعذب ش يريد تبيان مراتب الاشقياء وتقدم
لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام
ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون
اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب
نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها
تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون
راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد
لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر
هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان
الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواش
غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات
مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه ويختلف التعذب بها
بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين تنبيه واعلم
ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك
الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ش اراد ان يميز

في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم سرمدا ما تعذبهم به
او لم يدم ومن الناقصين الذين لا يعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة
الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لا تشعر بها اصلا فان الحكم
بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت
بالاكتساب النظري ان لها كمالات ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا
تخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء
من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال
الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري ما قاصر عن الوصول
الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين
يعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة الذين وسمهم الشيخ
بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام
يقال عيش ابله اي قليل الاهتمام وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم
غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات
العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون شقاوة معذبة والجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على
الوجه الذي ادركته فلانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات
نيل وتمتع بتلك اللذاذات واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تعتقد بعد الموت ما
رجته فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم

عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى
وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ش يريد بالعارف الكامل
بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة
العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية
استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب
عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا
ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا
الآن بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول تنبيه
وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون
في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة
حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ش هذا اخبار
عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من
هو متيسر له والفاظه غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي
على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا
روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شائق لا يعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد جربت هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه
اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين ش يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم
تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي يغلظها والفظ من
الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة
اي صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه
ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في

الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين
للكمال ومعنى قوله من كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال
مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير
ذلك وقف عند حصول غرضه قوله وأما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما
يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
المستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن
الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم
انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها والخالية عنها معطلة
ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض
هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن
اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله
ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالآلات
جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام أخر ولا يخلو اما ان لا
تصير مبادي صور لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون
نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض
اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا
وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء
البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي

من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان
ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها
فيجوز ان يكون اجراما سماوية لان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او
مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله
الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا شاهدت
العذاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة
ولا يكون مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون
ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة
التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه
المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه
فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس
المستنسخة فكان للحيوان الواحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء
بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من
النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به
او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر
لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما
ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة
ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن
فاذا فرضنا ان نفسا تتناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان
احدهما المستنسخة والناشئة الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان
وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر
بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا
يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا تكون لها

علاقة مع ذلك البدن ولا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال
النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول
او تتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون
البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث
في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع
الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول
يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من
الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين
وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق
الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد
نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن
بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي
اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو
اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه
غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا
محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان او يحدث لبعض الاخر نفوس اخر ويلزم
منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض
من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من
غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل
عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا
في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد
او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج

ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصاله بزمان دون زمان مع
تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة السابقة
والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان التالي والى
الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده
في مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد
الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا
كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما
يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر
الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر
والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا
يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره
لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في
ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما
ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما
يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله
هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فبحكم القاعدة المذكورة
يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير
مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا
وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول
التام ويكون ذلك على ما هو لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان

الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق
ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا
كان المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي
للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته
اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير
مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين
من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شي وبين
انه عاشق لذاته ومعشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق
ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان
الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا
بالشي على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره
لكمال اخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون
ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك
الكمال انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكم بثبوت الحب هناك **قوله** ويليه المبتهجون
به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية
فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين
شوق ‌ ‌ هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم
ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى
من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى في الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك
شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة

التالين (marginal note)

مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت
الغبطة العليا في حياتها كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى وهذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان فقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق
الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى
الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول
اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ
باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني
ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما
لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلو
هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة
على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة ‌ وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما
مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة
الاخيرة هو سبب تاديها الى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **قوله**
فاذا نظرت في الامور وباطنها وجدت لكل شي من الاشياء الجسمانية
كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا
او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به
عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا ‌ لما
فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر
العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة
المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام

الدنيا (marginal note)

البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالفطرة اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال الكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما تعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا تسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما

يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجر واسم الموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع قيل والبسيل المحلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمجموعها بشي اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتدا منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك واخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة مذكور فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله اولا فشيئا ونظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر اسمه ابسال فجرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وصار منها في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة

القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا
لكنها داله على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال لبسا مما وضعها الشيخ على بعض الامور وكلف غيره
معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي
سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل
بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر
بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة
وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اول
قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما ... الى
تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم
العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدئ باعراض
عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي
عند وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق
لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه
انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما
الزهد والعبادة باعتبار والتولي والتبري باعتبار ثم انه اذا وجد الحق
فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثه
ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على
سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض
والاجتماعات الثنائية تكون ثلثه والثلاثية تكون واحدة والى ذلك اشار
الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير
العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة

عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة هي
الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن
حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطعة ويصير ذلك
ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع
منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار
الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثه اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير
العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا
بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثار المافضده
وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء
غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي
ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي
مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل
الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في
سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان
بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه وبمعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما تفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب
ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بايات تدل على انها من عند

ترتبه وجب ان تكون للمحسن وللمسئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة
المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة
المذكرة للمعبود وكررت عليهم لتستحفظ التذكر بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم
في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة
تلحظ جنابا تبهرك عجايبه ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل
المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر
والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين واثبات
النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات
ذلك مبني على القواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان
يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها
او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضته وهي
ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله للآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع يحتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم
الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه
قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من
ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما
لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات

الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة
والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن
تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو
تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك
الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع
والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة
والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي
ذو معجز وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن
وجب ان يكون للمحسن وللمسئ جزاء من عند الله القدير على مجازاتهم
الخبير لما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان
يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتشرعين للشريعة في الشريعة
والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون
معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات
وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود
خالق قادر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر
فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج

اليها الناس في معاملاتهم حتى يستتم بذلك الدعوة الى العدل المعتبر لحياة النوع
وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج
الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع
العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف
للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر
الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر
الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما
تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك
وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب المقدس
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج
الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به
انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم
ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن
وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد
والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات
دالة على كون الشارع من قبل الله عز وجل لا يليق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط العاشر
وتمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر
عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان
المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي
لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى
الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي
سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد

الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور
كاف في اثبات ابنية تلك الافعال وكذلك يعللون الافعال بغاياتها
كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية
مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول
واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر
واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر
والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا
الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار نفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن
الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس
هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون
مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة
والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل
النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها فالانسان
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان
ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان
اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة العارف يريد الحق
الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل
الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما
ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض
غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يفعله

فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه لان العرفان ليس بموثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو موثر وليس بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكرتم فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكر في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكر في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل

ای لایوثر شیئا غیر الحق علی عرفانه فان الحق موثر علی عرفانه صح

الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ~~ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله~~ ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا النقل نظر لان تكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة في العقاب ويتبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى العبادة للحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب ويكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مريدا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره وانا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراض اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم

لذة البهجة فيستعظمها انما معارفته مع اللذات المخدجه فهو حنون
اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان
بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات تحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد
اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها
في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه
ليخوله في الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات فبقفه
وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة
الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده
وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده المخدج
الناقص يقال خدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج
والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته التجارب فهو محنك
ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم
يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن
والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وسلم
من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب
والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في
تحصيل شيء اخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب
او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات
الشيخ لطايف كثيرة تتبين للمتامل فيها منها وصفه للذات الخسيسه
بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم

يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده
بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان
زهد غير العارف يزهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص
الخلق بالطبع على اللذات الخسيسه فان التارك شيئا ليستأجل اضعافه ازيد
الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناة والضعة فان قوله
لا مطمح لبصره يشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسه
ومنها التعبير البالغ في تخسيس لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر
الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات
الخسيسة حسبما وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في
النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اشارة
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر
باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق
العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد لعناه اي غشيه واعتلاق العروة
الوثقى اي الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى
نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى وتذكر ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها
في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو يشتمل على ذكر مبادي
حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم وهي
المبدأ القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ
الاول الفايضة اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون النفس سواء كان يقينيا مستفادا من
قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول الايمة الهادين
الى الله فان كل واحد منهما اعتقادا يقتضي تحريك صاحبه في طلب

ذلك اليقين ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها
حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة
في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدا حركة
السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم
ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع
مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم
العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء والحركة
المذكورة هاهنا ارادية ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى
وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة
وهما ما عبر عنهما بالارادة الجازمة وانما اتحدتا هاهنا لانهما لا تتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط هاهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست
بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشار
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة
للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث
تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه
عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس
الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ
من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يامر فيه شمائل
المعشوق ليس سلطان الشهوة مستن الايثار طريقته
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه

والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج
المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير
ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات
لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية
التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها
طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها
تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكره
تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فيتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في
تحصيل مراداتها فتكون هي امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي
والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة ومنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة
والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على
طاعته متادبة في خدمته تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة
لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها
وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية
فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة
لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها
عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة
كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها
رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكلما سواه
شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق
الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه

ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس
الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم سنذكر من اجل اصنافها وسهى
عند ادها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول
امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال المانع والموانع
اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلثة
اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع
الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما ساير القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف
السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان تناسبه السر مع الشيء
اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على
الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل
السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه
ثلثة اشيا الاول العبادة المشفوعة بالفكر نعني المنسوبة الى العارفين
وفايدة اقرانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس
فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق صار الانسان (بالتكريم)
بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة
على الغرض الثاني هي انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى
نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني
الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس

الناطقة تقبل عليها لابتهاجها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينئذ يكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من
الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان
ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي
ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام
الواعظ نعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون
النفس فانه ينبه النفس او يجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت
بامور اربعة احدها تعود الى القايل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد
صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية
تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون
مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القايل من غير زيادة عليه
ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ
وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو
المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول
وكذلك تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت (للنغمات م)
النفسانية والاطبا والخطبا يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية
وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود
الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى التصديق النافع للمريد
في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة
بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان
يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة النفس عن الادراك

العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك
المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى
حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار
صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه
وتخاطيط اعضايه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف
الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلا النفس الامارة وهو
معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص
عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة
منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع
الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشيا كثيرة واليه اشار من قال
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت
به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض ش عن الشي اعترض وخلس واخلس استلب وومض البرق
وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ
اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل
بعد حصول شي من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد
الاستعداد وقد اصطلحوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان
اللذان يكتنفان الوقت لا ابتدايه لان الاول حزن على استبطا الوصل

والاخر اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا
فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شي ش اوغل اي سار
سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها وابعد ويوجد في النسخ
بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي
رجع وانثنى وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس
اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا للحصول
من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة
لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه ش علا واستعلى بمعنى
والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمين
واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو
كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجا الانسان
بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة له فينهزم
عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز
لان النفس قد تتاهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر
من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك
يوثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه ليبلغ
به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض
شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها
ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا ش وفي بعض النسخ بدل قوله
ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة يقال وفد فلان على الامير
اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف
الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي
بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق

الاول وأسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى
هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه
فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما ش تغلغل الماء
فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر
عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى
هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب
الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره
اشارة ولعله الى هذا الحد انما تيسر له هذه المعارفة احيانا
ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء ش وفى بعض النسخ انما تيسر له اى تتيح
وتتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله اشارة ثم انه (فتحه بدل)
ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ
غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور (غيره ح)
الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون ش يقال عرج عروجا
اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف
وحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر
اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة محاذيا بها شطر
الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان
له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ش يقال
در اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت
رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق
وانما صار سره الخالى عما سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة
محاذيا بها شطر الحق بالارادة يتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان
له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق

وكان فى مقام التردد من الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث
هى بزينتها وهناك يحق الوصول ش هذه اخر درجات
السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها ثلث درجات السلوك
فيه وهى يسمى عندهم المحو والفنا فى التوحيد على ما سياتى وفى هذا المقام
يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق
واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه
فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ
اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة
التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة بالحق
متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان
كان بسبب الحق اعجاب وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس (بالنفس م)
وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية
الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة
المتوجه فقط فهى كلا ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا
بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه
الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدا
ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدا والمرور على الوسط والوصول
الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا مبدا ووسط وانتها والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث
يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة
على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال
الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول
باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب

ومبسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقرار
مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على المنتهى

مراتب

تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع
من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر
درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع
الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه عما
يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني
ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به تحرز عنه ثم عقب
بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لسوق المطمئنة
على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه
عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس
بما تطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها تحرز عنه ثم
عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على
نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل
لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه
تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ينبغي
بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان
كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما
تحرز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص عن جميع ذلك بالوصول الذي ذكره
في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا
معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم

تنبيه

العرفان مبتدئ من تفريق
ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ
جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين

اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن
التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي قد
ذكرها ورتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك
ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على
الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة
بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض
ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف
وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عن ما سوى الحق والاتصال به
ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض ذاته بالكلية فهذه درجات التزكية
واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل
فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى
كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال
وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري
مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه
الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود
ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء

غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا
سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف تنبيه
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من
درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير
من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين
للاثر ش العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا
محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من
الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن الغير فان الذي
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية
بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات
ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها
متناهية والى هذا اشير في قوله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك
الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي السلوك بالفناء في
التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات
موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا
عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات
والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين

دون خ

فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول
اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى
الخيال في قوله ولا يكشف عنه المقال غير الخيال لما سيتبين في النمط العاشر
وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد تراءى
لخيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط
من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء
فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا
بالباطل ش لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم
واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم
والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي
قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست
على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة
وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى
لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء
واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم
خازن الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا
يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في
اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا باح حجاب من نفسه او من حركة سره
قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما
سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو
اهش خلق الله ببهجته ش الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس
دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج قلعه من مكانه فانقلع وباح
له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهر والمعنى

خ

ان للعارف احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو
كان ذلك الشي اضعف ما يحس به فضلاً عما فوقه وتلك الاحوال ان
يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول
الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعدادة
للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات
الى شي غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى متطرا
متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن
كل شاغل عنه فلا يحتمل شاغلاً ما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا
يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث
لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة
الاشتغال فحينئذ يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل ما يرد عليه
فلا يحس بالشواغل الخارجية الثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين
معاً فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغله اياه عن الحق فاما عند
الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه
مع انبساط وبشاشة قال العارف لا يعنيه التجسس والتحسس
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر
لسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير اهله ش لا يعنيه اي لا يهمه
في الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست
من الشي اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وغيره
اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل الى اهله يغار غيرة ومعناه
ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلاً على شانه
فارغاً عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او خايف او
غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر امر

الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يغار
غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم
المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق
للمتن قال العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول
بالحق ش الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب
كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وهو ما يجرى
مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان
والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله قال
العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم
ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف
بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر
التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند
ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شي لانه
مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه
بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف هذا في عارف بحسب
وقتين ش يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير وامانه
قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف النعمة اي
طغتة وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال
وعقيلة كل شي اكرمه وعقيلة البحر درة والخداج النقصان
والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجي وذهاب
والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة

بالضم والكسر اى قرباً ومنزلة وعلف عليه اى اقبل عليه مواظباً والمعنى ظاهر
وفى قوله لانه فرته حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف
عليه بهواه وجهان من المستبب ميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية
والآخر مناسبة الامر القدسى تنبيه والعارف ربما ذهل فيما
يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف
لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح خطيئة ان لم يعقل التكليف
اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما هو فى هذا العالم وصدر عنه
اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثماً لانه فى حكم من
لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله
ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين
والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين اشارة جل
جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد
ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه
فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له
الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى نقبض تقبض المذعور والمراد
ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى سبب انكار الجمهور للفن
المذكور فى هذا النمط فهو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان
هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج
مع ذلك جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر فى اسرار الآيات

يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت
اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك
عن الاولياء بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم على سبيل الاجمال
اشارة اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوق له مدة غير

معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة يقال امارزات
ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الرزيئة وانما وصف قوت العارف
بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح
حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اى سهل الفاظك
وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا شغلت عن تحريك
المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن
البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته
بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة
الامساك عن
القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية
كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين
فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه المطلوب فى فصل ثالث
بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة
وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى بها اعنى المواد
الرديئة وفى ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك
لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور قلنا الغرض من ايراد
هذه الصور ليس الا بيان اسقاط الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة
طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس
بقادح فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد
تهبط منها هيئات الى القوى البدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى
القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري
مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية
كانت موانية
نبه فى هذا الفصل على الامساك عن
القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك
الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن

قد يشتغل عن هيئات تعرض لصاحبه اولاً اشارة اذا راضت النفس
المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها
احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس
النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار
لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن ليتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف
المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور وللعارف
ما للمريض من تعطل الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار
وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني عن حركات
البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك
من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة   السبب في كون العرفان
مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي
المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين
الامساك العرفاني والامساك في المرض ولم يقايس بينه وبين
الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف بكون احدهما
مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما
المرض فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف
الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع
الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل
تلك الرطوبات فكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني
راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض
المضاد لها بالبدن وانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك

القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وبقاء الحرارة الغريزية بها وكلما كانت
القوى اضعف كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا
عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية
افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره
بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا
او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فقد تجد الى
سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة   هذه خاصية اخرى
للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسياتي بيانها في فصل بعده تنبيه
قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما
يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى
يعجز عن عشر ما كان مسترسلا اليه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض
لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في
الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح
المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له
سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان
ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا
القوى واصل الرحمة   المنة القوة والانتشاء اول الانبعاث
والانتشاء السكر وعن اعرض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي
اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر والغليان مبدا القوة البدنية
هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف

والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة
او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي
ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من
فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزاز بالحق او حمية الهية
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن
ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية (ولكن بقوة ربانية) اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب
متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب
الطبيعة اسبابا معلومة ش هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها
في هذا الفصل وتبيينها في ستة عشر فصلا بعده اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا
مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل
ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من
الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستستمر فيه من
تنبيهات ش يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد
اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز ويرفع هذا الاحتمال
اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت
بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني

باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف واما جعل المانع عن الاطلاع
النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه
بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي
المفارقة (اي العقول) الى زوال المانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه تنبيه
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم
قد تنبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية
تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من
الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا
الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها
كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما
لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي واخر كلي وتجتمع لك مما نبهنا
عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا ش القياس الدال على
امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احداهما
ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس
الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ
اعادها في هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي
في العقول وقوله ثم قد تنبهت ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم
العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة

في موادها من كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان
جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون
الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك
ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما تلوح ضرب من النظر
الى قوله لنظام راي جزئي وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين
وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قوله
بارتسامها معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله
ثم ان كان ناقصة وما تلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا متعلق به وحقا
خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه
ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لنظام راءين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يشتملان
السبحة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير
المفعول في قوله ما تلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الى
ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله
ما تلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة صرفة
وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر اشار

الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل
من راي المشائين وبقوله والنفسان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او
النفسان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نفسا واحدا على هيئة جزئية
بحسب الراي الاول او النفسان معا بحسب الراي الثاني اشارة ولنفسك
ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن
ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا هذا الفصل
يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل
ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول
الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين
والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن
ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن
البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم
الاجمالي في عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل
عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر امال العقل اليه فانبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها
كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة
القوية فتخلى عن افعالها الاخرى التي لها للاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتادى عنها
الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات
منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض الافاعيل يمنعها

عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة ولمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق
المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدا باستعمال النفس بالحس
الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
العقل اليه اى جعل الفكر الذى هو آلة العقل فى حركة العقلية مميلا للعقل نحو
الظاهر شيئا ما معطلا دون تلك الحركة المفتقرة الى الالة وفى بعض النسخ امال
العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضله
فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شى آخر اى وعرض مع
اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شى آخر وهو
تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو استعمال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس
من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال
خار الرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ جارت اى تحيرت فى امرها
والباقى ظاهر بسـه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا
تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت
صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم ولتحضر
ذكر ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وفى امر النقطة الجوالة
تخط دايرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
سوا كان فى ابتدا حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقايها مع بقا
المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس
ان امكن   هذه مقدمة اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل

الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام
سببه لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج تحدث مع حدوث
السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول
وتبقى تارة مع بقا السبب كبقا صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته
فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل
خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على
وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشارة
قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها
الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب
باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجايلة فى معدن التخيل
والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة   يريد اقامة
الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخل وتقرير ان الصور التى
يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذى غلبت المرة السودا على مزاجهم
الاصلى ممن يعد فى الاصحا ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى
الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان
يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس
بسبب تاديه الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة
المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى
يتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على
ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجايلة

وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة القطرة الكاينة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى صح

في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بهما انما لهاتين القوتين فان
المتخيله اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك به من الصور
في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينقش في معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك اي ينعكس ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او
لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا
يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابله فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل
الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطه معارض
بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطه والقوانين
العقليه كافية في الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن
هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه
فيه من غيره كانه يبريه عن الخيال بريا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي
باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفه
لانها تابعة لا متبوعه واذا تمكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما
عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسه
مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب
الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في
هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو
المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك لما يورد عليه من الصور الخارجيه
عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبريه عن المتخيله بريا اي يسلبه

عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان
والوهم وساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسه
اجبرا المتفكرة او التخيل على الحركه فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس
المشترك فهما يضبطان المتفكرة او التخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل
مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقوله او الموهومة اما اذا
سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط
فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهده واعتراض
الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش
امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور فان لم يمكن استحال ان يكون
الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمه مدفوع بعد ما مر لما ذكره
في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر انشاء النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا
وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل لما تنجذب معه الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا
قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن
اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس
انجذاب الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قويه السلطان
ووجدت الحس المشترك فلوحت فيه النقوش المتخيله مشاهده فترى في
المنام احوالا في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال
التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان

معقده

سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثانى ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة فى حال النوم
مشتغلة فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذا وهضمه وتطلب الاستراحة
عن ساير الحركات المقتضية للاعيا فيجذب النفس اليها لسببين احدهما
ان النفس لو لم تنجذب بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر
واشتغلت عن تدبير الغذا فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى
تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذا
واصلاح امور الاعضا والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة
فى تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
فى النوم ساكنان وسعى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع
عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قل ما يخلو النوم عن رؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضا الرييسة مرض انجذبت النفس
كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف
احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك
لفتور احد الضابطين معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض
الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان
ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضله اكثر فاذا كانت شديدة القوى

كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات
الرياضة وتصرفها فى مناسباتها اقوى لما فرغ من
اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية
ارتسامها فى حالتى النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر فى السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر
خاصية للنفس وهى انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر
بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت
مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفى بعض النسخ كان انفعالها
عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول تصحيف لها
اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشيا الى ما يناسبها
من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير
وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر
الشيخ ان النفس كلما كانت قوية فى جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة
قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة فى افعالها الخاصة بها وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت
النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها
لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وانفعالها

الكلى ... الا انه معناه ان النفس كلما كانت اقوى كان اشتغالها المحاذيات المتخيلة الذى ... كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة وكان ضبطها ...

على ما نعرّفها اليه اقوى. تنبيه اذا قلّت الشواغل الحسية وبقيت
شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس
المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي
هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة
فاذا طرأ على النفس نقش ابتعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبّه
من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل
هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس
عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حالا ترحرح الشواغل عنه انتقش النقش
في لوح الحس المشترك. يكون للنفس فلتات اى فرص تجدها
النفس فجأة وساح اى جرى والترحرح التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة
تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلي
ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة
لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل
للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما
المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين
احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح وزال كلاله وكان الوارد

امرا غريبا منبّها تنبّه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما
يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها
فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش
منه في لوح الحس المشترك. اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر
تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة
فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما
انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد
يفعل التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر
مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة
او كلاما محصّل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة. مثال الاثر النازل الى
الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح
في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلم من مشاهدة صور الملئكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وانما يفعله في ذلك وهذا الارتسام
يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه له او حجاب
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصّل
النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في
اجل احوال الرتبة وهو ما يعبّر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم

[illegible]

واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه إن القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء
إلى شبهه أو إلى ضده وبالجملة ما هو منه بسبب وللتخصيص أسباب
جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه
الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى فهذه القوة
تزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط إما لقوة
من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها
شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال
في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس أيضا ذلك ش

مستليحا م

محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية كمحاكاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة
ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية
كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان السود
وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى نسختان
أظهرهما الأخير لأن طلب الحد الأوسط لا يسمى استنتاجا إنما الاستنتاج
هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى
في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الأخرى التي ذكرها هي ما تقتضيه التعقل والتفكر من الأمور
الجزئية التي ينبغي أن تفعل أو لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تزعجها أو
تقلقها وتحركها بسبب كل سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال
أو تضبط أي إلا أن تضبط وللضبط سببان أحدهما قوة النفس

أو مستليحا للحدود الوسطى م

المعارضة لذلك السانح فإنها إذا اشتدت وقفت المتخيل على ما تريده وتمنعه
عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكرهم في أمر يهمهم
وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فإنه صارف المتخيل عن التلدد
أي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد أي الذهاب قداما ووراء كما يفعل
الحس أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدة والسبب
في ذلك أن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات
الضعيفة كما مر والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان
العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الأمور القدسية حالتي
النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كما سيأتي إشارة
فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا
فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك
الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه انتقالات
المتخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش
فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس لها المعينة فيرتسم
في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض لك ذلك
في هذه الآثار فقط بل وفيما يباشره من أفكارك يقظان وربما انضبط
فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك
فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه
منتقلا عنه إليه وكذلك إلى آخر وربما اقتنص ما أضله من مهمه الأول
وربما انقطع عنه وإنما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل ش
للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة

بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له
اثر يذكر ومتوسط يشتغل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى
يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اى ثابتة لا تدهش القلب ويكون
معنيه بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار
فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه
ومنها ما يشتغل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه ضرب من التحليل
والى ما لا يمكن ذلك تذنيب فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا
فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا
او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير الصراح الخالص
وانما يختلف والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان
الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او
وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى
كل شخص واحد فى وقت او بحسب عادة وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم
المقصود من الفصلين المتقدمين تتميم الكلام فى هذا المطلوب اشارة
انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال
وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم
الى غرض بعينه فيتخصص بذلك فقوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم
اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال
يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون

ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا
المعنى بتأمل شىء شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهش اياه بشفيفه
ومثل شغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كأنه اختلاج
لا طبيعى وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى
طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر
كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام
بمس الجن وكل ما يحير ويدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة تكون لمحان الغيب ضربا من ظن
قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة
يكون مع تراءٍ شىء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة
يؤثر اى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى
والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش
التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلألأ ولمع وتمور مورا
اى يموج موجا واهتبال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب اى اكثار
الكلام والممسوس المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور
اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من
يستنطق فى تقدمة معرفة فالشىء الشفاف المرعش للبصر برجرجته
يكون مثل البلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال

شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بسفيفه يكون
كاللون الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام
بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشي
المضي كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشيا التي تترقرق فكالزجاجة المدورة
المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشيا التي تمور فكالماء
الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان
الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد
الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية
تنبيه اعلم ان هذه الاشيا ليس سبيل القول بها والشهادة لها
انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات
المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم
او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب
له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به
واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض
العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات
ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من
صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا
التفصيل ش يقال زبنت القوم زبنا اي دفعتهم وذلك
اذا كانت لهم طبيعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع
على الغيب بالقياس على ساير القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه

في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد تبلغك عن العارفين
اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان
عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم
وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل
او الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا
ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشيا اسبابا
في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقص بعضها عليك ش لما فرغ
عن بيان الايات الثلثة المشهودة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاوليا
اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها
في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد ياتي بقلب
العادة ولم يقل ياتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على
عللها الموجبة اياها بخارقة العادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف
تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهايم اما الموتان على
وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا
الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق اخر وعلمت ان هيئة تمكن هيئة
العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم
الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم
مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرجا او دفعة
وابتداء امراض او افراقا منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة
يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية

مزاجية يكون قد اثرت بمبدا الجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما
في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل
مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن بان يكون لبعض النفوس
هذه القوة حتى يفعل في اجرام تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان
يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت
تحدث ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها
أقول الذكر في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير
والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون
والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتعادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر
للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك
امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه
اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه
اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ
هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض
بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه
افراقا اي ابل واما النسمة فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون تلك
النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر
في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام
العالم مبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث بها في

في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى
به لمناسبة تخصه مع بدنها كالانتباه ايا او اشفاق عليه فان توهم ان صدور مثل
هذه الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تعطي
شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فسعى ان يتذكر انه ليس كل
مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة
الماء مبردة وليست بباردة بل انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر
وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتعلق
بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا تجربت
ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدثت يقال تجرب السكر اي حدد به والمراد
انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن
غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم
بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثيرا اعظم
من تاثير الوهم وايضا التحللات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب
والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون
تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال
بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان
الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر
مغني عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ
انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان
عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات
تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض
ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه
الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب

لما ثبتت طلبت اسبابها والا لم يجز الاكتفا بالجهل في بيان الدعوى المذكورة
اشارة ان هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده
من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل
بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكا كما يحصل للاوليا الله
الابرار ش لما بين وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة
الوهمية التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص
بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما
تتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا لا بالكسب
او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التي هي بعينها المشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية
وربما تحصل لمزاج طارٍ وربما تحصل بالكسب كما للاوليا والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس
البشرية عنده متساوية في النوع ثم انه لم يذكر في شي من كتبه على ذلك
شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد
نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره
الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا
في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبيا
او كرامة من الاوليا ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى
فلا يلحق شاو الازكيا منه ش الغلوا الغلو والشاو الغاية
والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان
الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين يكاد يكون من هذا القبيل
والمبدا فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيته
وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل
جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلنا استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار ش النهك النقصان من المرض وما
يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن
يعرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد يكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من
الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه
جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والما ما يعلوهما
من الهوا وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الما الذي في القدر بل
كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي تنبيه ان
الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة
النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس
الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية
مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة
باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات والطلسمات
من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث ش
لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا
العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه
النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون
مبداه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي
ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل

الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات
وعد المغناطيس من جملتها وذلك يخالف العرف وكلام الشيخ لانه
نسب النيرنجات وعد جذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر
ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات نصيحة
اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق
في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل
التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك
فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها
قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى الفعالة العالية
والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب انبرى
له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل
الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها واهملتها وذاد اي طرد والغرض من
هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون
به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة
ليس ادنى الى الحق واقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل
هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة
ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية
ليس بغريب خاتمة ووصية ايها الاخ اني مخضت لك في هذه الاشارات
عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين
والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه
مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان
وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع
اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك
منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده

بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا
العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا يقال
مخضت اللبن لآخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية
الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة
المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه
ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي جائر
عنه وعادل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه
الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق
يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم
منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس
طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع
الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها
واما خالين عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها
ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون
للحقائق الجازمون يصرفون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين
يعرفون قدرها وطالبون لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم
فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق
منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون
لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم
يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم
ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الثالثة وهم الطالبون
الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعات

[illegible]

اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنفاذ بصيرتهم والثاني
الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان
اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق
ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسب ما
ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر
لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وتعذر
الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع
ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان
ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد
منه المبدأ واليه المعاد

تم الكتاب

والحمد لله رب العالمين بعونه وتوفيقه
وكتب اواخر ابو محمد اوش عبد الله الحنفي
وذلك في المحرم من سنة خمس وسبعين وستمائة
الهلالية وصلواته على سيدنا محمد النبي واله
وصحبه الطيبين الطاهرين وسلم

[illegible]